

VU Research Portal

'Tot behoud van mijn identiteit': Identiteitsvorming binnen zmv-vrouwenbeweging

Captain, E.; Ghorashi, H.

published in

Caleidoscopische visies: de zwarte, migranten en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland
2001

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Captain, E., & Ghorashi, H. (2001). 'Tot behoud van mijn identiteit': Identiteitsvorming binnen zmv-vrouwenbeweging. In M. Botman, N. Jouwe, & G. Wekker (Eds.), *Caleidoscopische visies: de zwarte, migranten en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland* (pp. 153-181). Koninklijk Instituut voor de Tropen (KIT).

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

In: M. Botman, N. Jouwe en G. Wekker (red.) (2001) *Caleidoscopische visies: de Zwarte, migranten en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland*. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen, p. 153-187.

'Tot behoud van mijn identiteit.' Identiteitsvorming binnen de zmv-vrouwenbeweging

Esther Captain en Halleh Ghorashi

We moesten leren fietsen. Dat was ongetwijfeld goed bedoeld, maar zo dom. Bij ons fietsen alleen de kinderen. Je kunt niet aan volwassenen vragen om te gaan fietsen. Ik kocht een brommer, dat vonden ze zonde van het geld. Met die brommer ging ik naar Amsterdam. Zestig kilometer was het naar Amsterdam, dat is niks voor Chileense begrippen. Ik heb nog steeds geen fiets. Tot behoud van mijn identiteit. Ik fiets niet, ik ben geen klein kind. Ik neem de bus.

Leo Sarrano, vluchteling uit Chili (Willems, 1998, p. 52)

Gender en etniciteit zijn belangrijke bouwstenen in het proces van identiteitsvorming. Man, vrouw, zwart en wit zijn een aantal bekende benamingen waarmee men zich gewoonlijk pleegt aan te duiden. Inmiddels zijn er meer en meer mensen waarvoor bovenstaande termen niet voldoende: zij herkennen zich niet in de keuze tussen man of vrouw, zwart of wit. De gezichten en gestalten van deze personen zijn geen fenomenen die alleen in het hier en nu voorkomen: al decennia, zelfs eeuwenlang wonen mensen in Nederland die qua etniciteit of sekse niet in een eenduidige categorie onder zijn te brengen (Mak, 1997; Poeze, 1986; Maduro en Oostindie, 1986). Het benoemen en openlijk uiten van deze identiteiten kon moeilijk en zelfs gevaarlijk zijn. Uit werk van Geertje Mak blijkt bijvoorbeeld dat vrouwen in de negentiende eeuw in de gevangenis terecht konden komen als ze zich als man voordeden. In latere periodes werden zij gedwongen om voor een eenduidige identiteit te kiezen. Uit werk van Poeze en van Maduro en Oostindie blijkt dat de aanwezigheid van mensen uit Indië en Suriname in Nederland al eeuwen een feit was en geen fenomeen van de afgelopen (halve) eeuw. De negatieve termen die voor etnisch gemengde identiteiten werden gebruikt, zoals mulat, halfbloed en indo, berusten niet op zelfbenoeming, maar werden door de dominante groep bedacht. Deze benamingen waren veelal problematisch omdat de bestaande machtsverhoudingen erdoor werden bestendigd en het idee van 'ras' erdoor in stand werd gehouden. Dit heeft de ontwikkeling van namen voor etnisch gemengde identiteiten op negatieve wijze beïnvloed.

Natuurlijk worden er alternatieve benamingen bedacht door de betrokkenen zelf. Een Amerikaans voorbeeld is de golfkampioen Tiger Woods, die zichzelf in de show van Oprah Winfrey als 'Caucasian' aanduidde. Met dit nieuwe, samengestelde woord bracht hij zijn Europese (*Caucasian*), Afro-Amerikaanse (*Black*), oorspronkelijk Amerikaanse/Indiaanse (*Native American*) en Aziatische (*Asian*) afkomst onder woorden. Het werd hem overigens niet zonder meer in dank afgenomen: critici uit het zwarte activisme waren van mening dat hij zich eenduidig als zwart zou moeten profileren. Uit dit Amerikaanse voorbeeld blijkt zowel dat begrippen verondersteld raken en aan vervanging toe zijn, als dat nieuwe termen worden gewikt en gewogen. In Nederland is dit evenzeer het geval: naamgevingsexperimenten omtrent etnische identiteit raken ook hier een gevoelige snaar.

Identiteit en naamgeving zijn dus onlosmakelijk verbonden. Zoals onder andere Braidotti heeft betoogd, is het kader van naamgevingsvraagstukken van belang om de ontstaansgeschiedenis te onderkennen van juist die concepten die we aan het bestuderen zijn (Braidotti, 1996, p. 28). Namen en begrippen zijn geen vastliggende feiten, maar zij zijn beïnvloed door historische ontwikkelingen, ingebed in een machtsstructuur en bepaald door de context:

Het is heel interessant om te zien hoe wij steeds nieuwe termen uitvinden voor mensen van wie we eigenlijk vinden dat ze hier niet zouden moeten zijn, of, als ze hier zijn, liefst zo snel mogelijk terug zouden moeten naar hun land van herkomst. [...] Die verandering van terminologie houdt gelijke tred met verandering van beleid.
Aldus mensenrechtenactiviste en hoogleraar Gerrie ter Haar (Blokker, 2000).

In dit hoofdstuk wordt geschetst welke identiteiten en benamingen kunnen worden onderscheiden binnen de zwarte, migranten- en vluchtelingen (zmv)-vrouwenbeweging. Voorlopig zullen wij de gangbare term 'zmv-vrouwen' hanteren om vrouwen aan te duiden met een herkomst die (deels) buiten Nederland ligt; hetzij doordat zij zelf naar Nederland zijn gemigreerd of gevluht, hetzij doordat hun ouders of grootouders dit hebben gedaan. Vragen die centraal staan zijn: Welke identiteiten kunnen worden onderscheiden? Onder invloed van welke ontwikkelingen zijn identiteiten in de loop der tijd veranderd? Welke identiteiten (of benamingen) zijn opgelegd en welke hebben zmv-vrouwen zelf ontwikkeld? Welke elementen maken de formulering van zmv-identiteiten mogelijk en welke lijken haar uit te sluiten?

Eerst volgt een toelichting op de hier gehanteerde benadering van het begrip identiteit. Vervolgens komt het Nederlandse beleid ten aanzien van migranten aan de orde, die evenals de vrouwenbeweging het proces van identiteitsvorming van zmv-vrouwen heeft beïnvloed. Daarna wordt dit proces beschreven in een historisch overzicht, waaruit blijkt in welke termen zij zichzelf in de loop der tijd hebben benoemd. Het hoofdstuk wordt afgesloten met de meest recente ontwikkelingen in het denken over identiteitsvorming in Nederland, waarbij de aandacht uitgaat naar de tweede en derde generatie, die zich in hedendaagse, meervoudige identiteiten uit. Een voorbeeld daarvan is de stroming die zich binnen de zmv-vrouwenbeweging als het moslim-feminisme heeft gemanifesteerd. Met het concept 'hybride identiteit' willen wij ten slotte de contouren van de huidige en de toekomstige vrouwenbeweging in Nederland schetsen, die zowel witte als zmv-vrouwen omvat.

Identiteit

Identiteit kunnen we opvatten als een proces van wording dat verschillende lagen kent. In de eerste plaats is identiteit geen vaststaand gegeven, maar een proces dat veranderlijk is. Identiteitsvorming wordt beïnvloed door (leef-)tijd en ruimte: onder meer doordat mensen ouder worden en zich verplaatsen, kunnen zij op diverse manieren betekenis aan hun identiteit verlenen. Omdat in dit boek de nadruk ligt op zmv-vrouwen in Nederland, geven we in dit hoofdstuk prioriteit aan hun gender en etnische achtergrond. Wij willen hiermee echter niet de indruk wekken dat zij een groter belang (dienen te) hechten aan etnische en genderidentiteit. In identiteitsprocessen spelen factoren als klasse, religie, seksuele voorkeur, gezondheid en leeftijd eveneens een rol, al krijgen deze in dit hoofdstuk minder aandacht.

In de tweede plaats moet worden benadrukt dat identiteitsvorming wordt beïnvloed door machtsverhoudingen. Macht uit zich in verschillende vormen: ten aanzien van

etniciteit is bijvoorbeeld de getalsmatige verhouding tussen etnische bevolkingsgroepen in een land van belang, maar bepalender is de mate van inspraak in de politiek en de rechtspraak en de economische positie in de samenleving. Vergelijkbare machts-verschillen bestaan er tussen mannen en vrouwen. Met macht heeft iedereen te maken. Kenmerkend voor iedere 'minderheid' - ook wanneer deze groep getalsmatig niet in de minderheid is - is dat zij bij haar identiteitsvorming niet ontkomt aan de dominante groep; zij is genooddaakt zich daartoe te verhouden. In Nederland gaat het om een

zwarte of gekleurde minderheid tegenover een witte meerderheid, een islamitische minderheid tegenover een christelijke meerderheid, een homo/lesbo/biseksuele minderheid tegenover een heteroseksuele meerderheid.

Uit het bovenstaande volgt, in de derde plaats, dat identiteit relationeel is: deze komt tot stand in contact met anderen. Identiteit wordt niet alleen door een persoon of groep zelf, maar ook door (samenzijn met) anderen gedefinieerd. Zo vertelde een Molukse jongere: 'Het ene moment vergeet ik dat ik een bruine huid heb, pas als ik dan een foto zie, bijvoorbeeld met mijn collega's of zo, dan denk ik van "O ja, dat ben ik! Die bruine die daar zit!"' (Van de Calseijde et al., 1998, p. 38). Het zelfbeeld van een persoon kan zich dus al naar gelang de omgeving wijzigen: de ene keer ervaart iemand zich als neutraal, de andere keer, zoals in dit voorbeeld, als bruin.

Naast een dynamisch zelfbeeld, waarin de eigen identiteit wordt geuit, kan een toeschreven identiteit worden gezet, waarin de waarneming van een ander tot uitdrukking komt. De twee kunnen uiteenlopen, zoals de Antilliaanse schrijver Frank Martinus Arion ondervond. In de jaren zeventig doceerde hij als neerlandicus aan de Universiteit van Amsterdam Literatuur van de Gouden Eeuw. Voor zijn studenten was het een vreemde gewaarwording om over dit onderwerp door een zwarte docent te worden onderwezen: 'Je zag ze denken: wat doet die man hier? Ze hadden een "echte" Nederlander verwacht. Zich niet realiserend dat ik met mijn zwarte huidskleur juist een product ben van die Gouden Eeuw' (Van Ditzhuijzen, 2000, p. 13). De 'glorieuze' eeuw was immers dezelfde periode waarin Nederland schepen met Afrikanen naar de West transporteerde om ze als slaven te verkopen: zo wist Nederland haar rijkdom te verwerven.

Ten slotte is identiteit, in de vierde plaats, niet eenduidig maar meervoudig. Identiteit bestaat uit diverse elementen, zoals sociaal wetenschapper Jude Kehla Wirnkar aangeeft:

Ik ben niet alleen socioloog, maar ook zwarte, politicus, literatuurliefhebber, etcetera. Ik kan bewust een bepaalde identiteit aannemen, terwijl mensen vaak de neiging hebben om je te categoriseren en dan zit je opgescheept met het hokje.
(Coronel, 2000)

Terwijl de dagelijkse realiteit laat zien dat de verschillende elementen kunnen worden gecombineerd, wordt nog vaak aangenomen dat sommige elementen elkaar uitsluiten. Zou iemand bijvoorbeeld wel een zwarte man én secretaresse kunnen zijn, of moslim én feministe, of Moluks én homo, of wit én islamitisch? Men kan weliswaar de voorkeur geven aan het uiten van een specifiek element, aldus Kehla Wirnkar: 'Soms is het benadrukken van een bepaald aspect van jezelf, je moslim-zijn bijvoorbeeld, de enige mogelijkheid om je te kunnen mengen in het publieke debat. Maar het is één aspect van iemands identiteit' (Coronel, 2000). Meervoudigheid en dynamiek blijven altijd een rol spelen in identiteitsvorming, zelfs wanneer men ervoor kiest om zijn identiteit als staatsin te presenteren (Brah, 1996, p. 195). Op de vraag waarom sommigen het prefereren één aspect in hun identiteit te benadrukken, zullen we nader ingaan in de paragraaf over strategisch essentialisme.

'Waar kom je vandaan?'

De vraag 'Waar kom je vandaan?' lijkt een voor de hand liggende manier om een onbekend persoon te leren kennen. Het geven van een antwoord op de vraag naar de plaats van herkomst blijkt echter niet zo eenvoudig. Afhankelijk van de context – de omstandigheden waaronder en de manier waarop de vraag gesteld wordt, de intentie die eruit spreekt, de herkomst van de persoon die de vraag stelt en die van degene aan wie de vraag gesteld wordt – kan de vraag naar de plaats van herkomst een zekere lading krijgen.

Voor migranten onderling kan de vraag functioneren als een zoektocht naar gemeenschappelijke ervaringen. De vraag naar de persoonlijke plaatsbepaling kan leiden tot herkenning, zelfs wanneer zij niet dezelfde route naar Nederland hebben afgelegd of hier om verschillende redenen zijn gekomen. Het niet vanzelfsprekend kunnen of willen uitgaan van een Nederlandse identiteit kan wederzijds herkenning oproepen. Het praten hierover vindt dan in een 'veilige' context plaats.

Anders was dit in het geval van een in Suriname geboren Nederlandse vrouw van creoolse afkomst, die van witte Nederlanders meer dan eens de vraag kreeg waar zij vandaan kwam. Wanneer die vraag uit de lucht kwam vallen en door haar niet functioneel werd gevonden, beantwoordde zij hem stevast met: "Uit Utrecht." Met dat antwoord namen de vraagstellers niet zo snel genoegen, getuige hun wedervraag: "Nee, waar kom je echt vandaan?" (pers. med.). Wanneer tegenwoordigers van een dominante groep in de samenleving als vanzelfsprekend naar de herkomst van mensen informeren die zij waarnemen als niet behorend tot hun 'eigen' categorie, kan de vraag uit een ongelijke machtsrelatie voortkomen. Hij kan namelijk impliciet betekenen dat de laatstgenoemden zich moeten verantwoorden voor hun aanwezigheid in het land.

Bovendien is met beantwoording van de vraag 'Waar kom je vandaan?' lang niet alles gezegd. Het punt de betreffende persoon vast op een beperkt aspect uit het verleden waartoe diens huidige bestaan wordt gereduceerd en dwingt deze zo tot een eenzijdige presentatie van zichzelf.

Beantwoording van de vraag naar herkomst is derhalve niet adequaat om de eigen positionering onder woorden te brengen. Identiteit wordt weliswaar mede bepaald door herinneringen en terugblikken, maar de uitkomst van het herinneringsproces is niet het eindproduct 'identiteit'. Herinneringen moesten eerder worden beschouwd als onontkoombaar voortraject voor het formuleren van je identiteit.

Een nieuwe vraag

Kritische vragen als: 'Wie ben je geworden? Onder welke omstandigheden?' bieden, veel meer dan de obligate vraag naar herkomst, ruimte voor ontwikkeling in het denken over de eigen identiteit. Zulke vragen richten zich op het proces dat identiteitsvorming is, waarin factoren als tijd, leeftijd, verplaatsing en verhouding tussen zelf en anderen, zelfbeeld en beeld van anderen tot uitdrukking kunnen komen. Ziehier het antwoord dat wij, de auteurs, op deze nieuwe vragen kunnen geven:

Esther Captain: Nadruk op het Nederlandserschap, althans naar de buitenwereld, was (en is soms nog steeds), een belangrijk element van Indische identiteit. Indische personen zijn nakomelingen van een Nederlandse en een Indonesische ouder. De oorsprong van de focus op het Nederlands-zijn ligt in het koloniale Nederlands-Indië. Dee houding werd door mijn grootouders en hun kinderen, na aankomst in Nederland in 1956, als overlevingsstrategie gecontinueerd: zij opteerden voor een

eenduidige (Nederlandse) identiteit. Lange tijd heb ik daarom gedacht dat ik 'gewoon Nederlands' was, ook al kreeg ik op onverwachte momenten de vraag waar ik vandaan kwam. Ik wil mijn Europees-Aziatische afkomst buiten het zwartwit-denken onder woorden brengen. De vraag 'Wie ben je geworden?'

beantwoord ik nu met: 'Een Indische vrouw van de derde generatie', daarbij desnoods uitleggend dat 'Indisch' in mijn familie staat voor een Nederlandse, Indonesische, Chinese en Engelse afkomst. Mijn Nederlandserschap zit in het woordje Indisch verdisconteerd omdat Indische personen per definitie voortkomen uit een Nederlands-Indonesische verhouding. Met de aanduiding Indisch geef ik aan dat ik Nederlandse ben, maar dat dat niet het hele verhaal is. (zie ook Captain, 1996)

Halleh Ghorashi: Ik kwam als Iraanse vrouw en politiek vluchteling naar Nederland. Ik ben in Iran opgegroeid op de grens van twee dominante nationale vertogen: een Islamitisch en een oud Perzisch vertoog. Door mijn politieke achtergrond binnen een marxistische organisatie maakte ik me het socialistisch vertoog eigen. Mijn keuzes in het huidige Nederland worden beïnvloed door mijn ervaringen in het verleden, mijn gender, opvoeding, opleiding, klasse en politiek activisme tegen het islamitische regime. Deze elementen zijn van invloed geweest op het proces van mijn identiteitsvorming in het verleden en in het heden. In Nederland word ik als persoon gestueerd in de dominante vertogen rondom vluchtelingen, migranten en vrouwen uit het Midden-Oosten. Mijn strijd tegen de stereotiepe beelden over 'onderdrukte' vrouwen uit Iran en 'zeilige' vluchtelingen bepaalt de manier waarop ik aan de Nederlandse samenleving deelneem. Ik ben een vrouw met een Iraans verleden en een Iraans-Nederlands heden.

Deze antwoorden op de nieuwe vraag 'Wie ben je geworden?' verschillen wezenlijk van die op de oude vraag 'Waar kom je vandaan?' Het antwoord van Halleh Ghorashi daarop zou namelijk moeten luiden: "Uit Iran." Het antwoord van Esther Captain zou zijn: "Uit Nederland," maar omdat zij weet dat dit niet het 'gewenste' antwoord is, wordt het: "Maar mijn vader komt uit Indonesië." Door de nieuwe vraag wordt het procesmatige van identiteit benadrukt en niet de statische link tussen identiteit en plaats.

Tegelijkertijd geven deze persoonlijke voorbeelden aan dat het formuleren van een 'andere identiteit' vrijwel onmogelijk is zonder je tot de heersende opvattingen te verhouden. Esther Captain weigert een keuze te maken tussen ofwel een zwarte, ofwel een witte positionering, hoewel wit en zwart lange tijd de dominante begrippen waren in de discussie over etnische identiteit. Halleh Ghorashi weigert zich op te (laten) sluiten in de dominante beeldvorming van vluchtelingenvrouwen als slachtoffers.

Zo was het ook voor de zmv-vrouwen die ons zijn voorgegaan: zij kregen te maken met termen die voortkwamen uit het Nederlandse beleid jegens mensen met een niet-Nederlandse afkomst. Voordat wij kunnen beschrijven welke alternatieve benamingen zmv-vrouwen aangaande hun identiteit hebben geformuleerd, schetsen we eerst een beknopt overzicht van het Nederlandse beleid. Achterliggende vraag hierbij is: hoe beïnvloedde het overheidsbeleid de identiteitsvorming van zmv-vrouwen?

Gastarbeiders, migranten en minderheden

Het Nederlandse vertoog rondom migratie is sterk bepaald door het aspect van terugkeer. Tot 1980 was het beleid van de overheid gericht op het idee dat aanwezige migran-

ten eens zouden terugkeren (Entzinger, 1998, p. 68). Dit heeft historisch gezien te maken met de komst van zogenaamde 'gastarbeiders' in Nederland in de jaren zestig, toen er een groot tekort op de arbeidsmarkt was. Aanvankelijk kwamen zij uit Zuid-Europa, later uit Turkije en Noord-Afrika (Wilterdink, 1998, p. 58). Men nam toen nog aan dat het verblijf van deze mensen voorlopig zou zijn. Ook van de groep Molukkers, in 1951 in Nederland aangekomen, werd gedacht dat hun verblijf in Nederland tijdelijk zou zijn. Hoewel de naam 'gastarbeider' in de jaren tachtig werd gewijzigd in 'migrant', bleef het idee voortbestaan dat zij in Nederland 'te gast' waren.

Met de komst van asielzoekers, wier aantal in de jaren tachtig sterker toeneemt dan daarvoor, werd een nieuwe vorm van immigratie geïntroduceerd. Hoewel de reden voor hun komst totaal anders van aard was, debatteerde men over asielzoekers op een vergelijkbare manier waarop men over gastarbeiders sprak: de meeste discussies in het parlement en de media over asielzoekers stonden in het teken van hun terugkeer. Op het dagelijks niveau liet de kracht van deze opvatting zich voelen in de sociale uitsluiting van niet-witte Nederlanders met verschillende etnische achtergronden.

Voormalige vluchtelingen die inmiddels een Nederlands paspoort bezitten zijn formeel gezien Nederlanders; hetzelfde geldt voor kinderen van toenmalige gastarbeiders.

Hun legale insluiting binnen het Nederlandse systeem bleek echter geen garantie voor een volwaardige deelname aan de Nederlandse samenleving.

Omdat het achterliggende idee was dat migranten in de toekomst naar hun land van herkomst zouden terugkeren, was het op hen gerichte beleid tot 1980 vooral gericht op het behoud van culturele identiteit. Begin jaren tachtig werd echter duidelijk dat het verblijf van migranten niet 'voorlopig' zou zijn. Voor de noodzaak van de nieuwe Minderhedennota in 1983 werd de achterstandpositie van migranten in Nederland als belangrijkste reden genoemd (Entzinger, 1998, p. 69). Het begrip 'gastarbeiders' voldeed niet meer en de naam 'minderheid' werd geïntroduceerd als de officiële term voor nieuwkomers in Nederland. In deze nota werd de nadruk gelegd op het verschaffen van een gelijkwaardige positie aan minderheden in de Nederlandse samenleving. De nieuwe slogan werd 'integratie met behoud van eigen identiteit'. Volgens de beleidsmakers dienden minderheden met bepaalde inzichten, houdingen en vaardigheden te worden uitgerust om in de samenleving te kunnen functioneren. Het idee van 'behoud van eigen identiteit' werd teruggedrongen naar de privé sfeer; daarbuiten werd van migranten verwacht dat zij zich aanpasten.

De Minderhedennota kwam eind jaren tachtig onder vuur te staan. Doordat veel nadruk lag op cultuur en culturele identiteit was er in de nota weinig aandacht voor structurele factoren van ongelijkheid tussen de etnische minderheden en de etnische meerderheid. Bovendien leidde de nadruk op cultuur en culturele identiteit tot een situatie waarin onvoldoende recht werd gedaan aan de verschillen tussen en binnen groepen; de onterechte culturele samenhang die tussen diverse etnische groepen werd gesuggereerd, werd als probleem gezien. Omdat migranten op basis van hun 'anderszijn' werden benoemd, zouden zij zo juist geïsoleerd kunnen raken en dus weinig integreren in de Nederlandse samenleving (*ibidem*, p. 70).

'Allochtonen' en nieuwkomers

Een aantal van deze kritiekpunten werd meegenomen in het rapport *Allochtonenbeleid*, waarin de Wetenschappelijke Raad van het Regeringsbeleid (WRR) de regering in 1989 adviseerde meer nadruk op integratie te leggen en minder op behoud van culturele identiteit. De term 'minderheid' werd vervangen door het begrip 'allochtoon'. Als

'allochtonen' werden die mensen onderscheiden, die afkomstig waren uit de toenmalige wervinglanden voor gastarbeiders en mensen uit de voormalige kolonien (met uitzondering van mensen uit voormalig Nederlands-Indië), inclusief hun kinderen die zowel in het land van herkomst als in Nederland geboren konden zijn. Het al dan niet bezitten van de Nederlandse nationaliteit en het land waar men geboren was (tweede en derde generatie), waren irrelevant: om voor het predikaat 'allochtoon' in aanmerking te komen, moest in ieder geval een van de ouders buiten Nederland zijn geboren.¹

Het nadeel was dat de term 'allochtoon' een containerbegrip werd (meer dan 'minderheden', waarbij uit het meervoud blijkt dat er verschillende groepen zijn), zoals

Papaya Nalbantoglu verwoordde:

Ik vertik het om mij door welk Nederlands wit of zwart individu in het hokje van de 'allochtoon' te laten duwen. De terminologie 'allochtoon' schijnt voor ons, migranten, zwarten, vreemdelingen, asielzoekers, vluchtelingen, zigeuners, burgers van EEG-lidstaten een verzamelnaam te zijn zolang alles maar controleerbaar blijft en rust en harmonie heerst in dit landje. (Nalbantoglu, 1991, p. 35)

Niet alleen werden met de term alle etnische minderheden op een grote hoop gegooid, ook gaf de beleidsdefinitie ervan aan dat allerlei mensen pas na een aantal generaties 'allochtoon' konden worden, ondanks het feit dat zij in Nederland geboren en getogen waren. Een andere verschuiving was dat 'allochtonen' in het rapport een 'zorgcategorie' werden genoemd, waarmee de indruk werd gewekt dat het om hulpbehoevenden ging.

Langzaam maar zeker is Nederland, dat zich aanvankelijk niet als immigratieland beschouwde, steeds meer gaan inspielen op de veranderde bevolkingssamenstelling.

In 1994 werd, op advies van de WRR, het minderhedenbeleid vervangen door integratiebeleid (Entzinger, 1998, p. 71). In de loop van de jaren 1990 werden integratie en inburgering veelgehoorde termen, die de plaats innamen van het behoud van culturele achtergrond(en) uit de jaren tachtig. Ingegeven door de gewijzigde bevolkingssamenstelling noemde de overheid in de persoon van minister Van Boxtel van Integratie- en Grote Stedenbeleid Nederland in 1998 een immigratieland. In hetzelfde jaar trad tevens de Wet Inburgering Nieuwkomers in werking. Hiermee werd weer een nieuwe term gelanceerd: 'nieuwkomers'. Ook deze groep wordt door de overheid nauwkeurig omschreven: 'Mensen boven de achttien jaar, die minder dan een jaar geleden in Nederland zijn gekomen. Dit is de doelgroep van het inburgerings-beleid, bestaande uit volgmigranten (ookwel de traditionele nieuwkomers genoemd: dit zijn de gezinsherenigers en de gezinsvormers), statushouders (vluchtelingen met een verblijfsvergunning), en nieuwkomers uit de Antillen of Aruba, samen ook wel de brede doelgroep nieuwkomers genoemd' (www.inburgeren.nl).

De nadruk op inburgering werd ingegeven door het idee dat migranten hier zijn om te blijven. Uitgezonderd van het inburgeringsbeleid zijn namelijk mensen die hier tijdelijk, korter dan een jaar, verblijven, maar ook mensen die op grond van verdragen geen deel hoeven te nemen aan een inburgeringsprogramma, zoals bijvoorbeeld mensen die van binnen de Europese Unie naar Nederland komen. Het voor sommige groepen verplichtende karakter van de nieuwe wet leidde tot kritische geluiden vanwege het registratiekarakter en de controle, omdat het deed denken aan gedwongen assimilatie (Entzinger, 1998, p. 75).

Beleidsmakers hebben gesproken en besloten, de noties en benamingen veranderden, maar de kern bleef hetzelfde: of zij nu als gastarbeiders, migranten, minderheden,

'allochtonen' of nieuwkomers werden bestempeld, ze waren en bleven in ieder geval probleemcategorieën. Terugkijkend op de verschillende soorten beleid gericht op minderheden kan bovendien worden geconstateerd dat de norm van de 'autochtone' burger buiten schot bleef, aangezien deze (kennelijk) niet zozeer in integratie hoefde te investeren. Witheid werd niet als een etnische categorie beschouwd, waardoor etniciteit alleen van toepassing leek te zijn op migranten 'met een kleur'.

'Ga je terug?'

Uit de hedendaagse praktijk blijkt dat sociale uitsluiting nog vaak plaatsvindt (Ghorashi, 1997, p. 293-4). Ook Farah Karimi, Iraans-Nederlands lid van de Tweede Kamer voor Groen Links, heeft dit moeten ondervinden. Naarmate zij bekender wordt, wordt ze vaker geconfronteerd met de vraag: 'Wanneer denk je terug te gaan?' (pers. med.). Zelfs wanneer een migrant tot het echelon van Bekende Nederlanders is toegetreden, is zij er niet van verzekerd daadwerkelijk als een Nederlander te worden gezien, die hier is om te blijven. Sterker, ook nakomelingen van migranten die in Nederland zijn geboren en getogen kunnen met deze mechanismen te maken krijgen. In het geval van Esther Captain kan er letterlijk geen sprake zijn van 'terug'-keer, niet alleen omdat ze in Nederland is geboren, maar ook omdat Nederlands-Indië als land niet meer bestaat. Toch blijkt de mythe van terugkeer hardnekkig, getuige de vele vragen of zij 'al naar Indonesië was teruggegaan'.

Aan de vraag 'Ga je terug?' zitten verschillende aspecten. Binnen de groep van betrokkenen is het voor sommigen wel, voor anderen niet mogelijk om terug te gaan. De dekolonisatie van Indonesië en Suriname had tot gevolg dat een terugkeer naar het 'oude' land van herkomst niet meer mogelijk was. Voor vluchtelingen is het onmogelijk om naar het geboorteland terug te keren zolang het regime en/of de omstandigheden waaronder zij het land hebben verlaten, niet zijn gewijzigd.

Ondanks dergelijke praktische onmogelijkheden kunnen gedachten over terugkeer een levendig onderwerp van gesprek onder betrokkenen zelf zijn. Verlangen naar een land dat niet meer bestaat kan mythische vormen aannemen. Sommige Indische Nederlanders gebruiken de term *tempo doelo* om deze nostalgie tot uitdrukking te brengen. Dit samengestelde begrip van Maleis-Portugese herkomst verwijst voor hen naar de 'goede, oude tijd' in het Nederlands-Indië van voor de Tweede Wereldoorlog (Captain et al., 2000). Wanneer het wel mogelijk is om terug te gaan, kan een ander vervreemdend effect optreden: eenmaal terug in het land van herkomst hoeven de betrokkenen door de achtergeblevenen niet zonder meer als 'een van hen' te worden beschouwd. Zij kunnen in de ogen van de laatsten 'Nederlanders' zijn geworden.

Het is mogelijk dat het thema van terugkeer, veelbesproken als het kan zijn binnen de groep van insiders, daarentegen minder makkelijk wordt gedeeld met buitenstanders. Wanneer een buitenstaander de vraag 'Denk je aan teruggaan?' stelt, kan bij degene die wordt geacht hier antwoord op te geven achterdocht worden gewekt. Net als de vraag naar het land van herkomst kan hij de suggestie wekken dat, zelfs wanneer mensen in Nederland zijn geboren en getogen, zij vanwege hun huidskleur en/of achtergrond in feite ergens anders thuishoren. Het effect hiervan is dat (zij het gevoel krijgen dat) hun aanwezigheid in Nederland als een tijdelijk verschijnsel wordt beschouwd en dat migranten nog steeds als gast, en vaak een ongewenste, worden gezien.

'Wij' versus 'zij'

Nederlandse identiteit is verbonden met ideeën en aannames over wie het Nederlander-schap al dan niet bezit of zou kunnen verwerven. De ontwikkelingen van de laatste jaren tonen aan dat de Nederlandse samenleving een steeds meer etnisch gemengd karakter krijgt. De praktijk laat diverse vormen van Nederlanderschap zien die meer-voudig zijn en niet simpelweg aan een witte huidskleur kunnen worden gekoppeld.

Het dominante vertoog rond Nederlandse identiteit is desondanks nog nauwelijks door deze ontwikkelingen beïnvloed: ideeën over wat deze identiteit zou inhouden zijn nog steeds exclusief en gesloten. Binnen dit vertoog gaat achter 'Nederlanderschap' het idee schuil dat je daarvoor wit en christen zou moeten zijn (Wekker, 1995, p. 78). Deze impliciete aanname onthult de onzichtbare grenzen tussen 'wij' (de witte Nederlanders) en 'zij' (de zwarte anderen). Het bestaan van onzichtbare grenzen werkt in het dagelijkse leven door en gaat vaak gepaard met in- en uitsluitingsmechanismen. Vormen van uitsluiting van bepaalde etnische groepen kunnen als 'alledaags racisme' worden gekwalificeerd (Essed, 1984).

Het verschil tussen wij en zij is geen neutraal, maar een normatief onderscheid. Aan de naamgeving aan personen in Nederland van diverse etnische komaf liggen veelal verborgen boodschappen ten grondslag die - a priori - aan hen worden toegedicht (Kortram, 1995, p. 91). Termen als 'minderheid' en 'allochtoon' zijn ook daarom problematisch. Deze begrippen staan niet op zichzelf, maar zijn afhankelijk van de woorden 'meerderheid' en 'autochtoon'. 'Allochtoon' betekent niet alleen 'niet-autochtoon', maar wijst er tegelijkertijd op dat de persoon in kwestie niet zo gemakkelijk als 'Nederlander' kan worden beschouwd. De woorden ontlenuen hun betekenis aan het hiërarchisch onderscheid waarin 'allochtonen' de norm zijn en 'allochtonen' de afwijking. Een van de consequenties is dat aan het woord 'allochtoon' negatieve connotaties verbonden raken: wanneer aan witte Nederlanders positieve eigenschappen (beschaafd, beleefd en veilig) worden toegekend, krijgen zwarte anderen negatieve eigenschappen (onbeschaafd, onbeleefd, gevaarlijk) toegeschreven.

Hoewel wit als kleur lange tijd onzichtbaar is gebleven, moet deze in feite als een dominante etniciteit worden beschouwd (Frankenberg, 1994; Dyer, 1997; Roediger, 1998). Witheid kan zich de luxe permitteren om zich in de publieke ruimte als ongemarkeerd te presenteren: zonder etniciteit, als een lege, onbeschrijfbaar, ahistorische categorie. Deze ongemarkeerdheid maskeert een machtspositie (Wekker, 1996, p. 73). Het onderscheid tussen wij en zij heeft daarom nog een andere consequentie: om de machtspositie te behouden, moet de dichotomie waarin niet-witte Nederlanders als 'anders' worden voorgesteld in stand worden gehouden, en daarvoor is het noodzakelijk dat onderlinge verschillen tussen 'niet-Nederlanders' worden uitgewist. Dat is waarom personen met een andere afkomst dan de Nederlandse op een hoop worden gegooid, zoals we aan de hand van het containerbegrip 'allochtonen' hebben gezien.

Nederlands en niet-Nederlands

Dat aannames omtrent wie Nederlands is en wie niet-Nederlands niet vanzelfsprekend zijn maar in de loop der tijd kunnen veranderen, blijkt bijvoorbeeld uit de racialisering van Indische Nederlanders. Deze mensen van Nederlandse en Indonesische komaf moesten na afloop van de Tweede Wereldoorlog in het voormalige Nederlands-Indië de keuze maken tussen ofwel een nieuw leven opbouwen in een voor velen volkomen onbekend Nederland, ofwel voortzetting van hun bestaan in gede koloniseerd Indonesië, waar het merendeel van de bevolking op zijn minst wantrouwend stond tegenover deze

deels Nederlandse personen. De Nederlandse regering vreesde voor de komst van deze onderdanen uit haar eens zo grote koninkrijk en probeerde de overtocht van Indische Nederlanders zo lang mogelijk tegen te houden. Daartoe maakten de Nederlandse beleidsmakers destijds binnen de gevarieerde groep van mensen uit de voormalige kolonie onderscheid naar 'op Nederland georiënteerden' (de 'Westerse Nederlanders') en 'in Indonesië gewortelden' (de 'Oosterse Nederlanders'). De zogenaamde Oosterse Nederlanders werd 'voor hun eigen bestwil' afgeraden om naar Nederland te komen:

Nog geen vijftig jaar geleden waren Nederlandse ambtenaren en ministers er heilig van overtuigd dat het overgrote deel van de Indische Nederlanders genetisch, fysiek, psychisch, sociaal-economisch en cultureel zodanig was samengesteld dat de kans op assimilatie uiterst gering, zo niet nihil was. (Schuster, 1999, p. 242).

Eind jaren zestig heeft de overheid evenwel net zo radicaal besloten dat Indische Nederlanders waren 'geassimileerd' en werden zij sociaal onzichtbaar. Zo onzichtbaar zelfs dat de groep in haar geheel is ontsnapt aan het etiket 'allochtoon', dat immers pas in de jaren negentig haar intrede deed. Tegenwoordig worden Indische Nederlanders zelfs om hun 'geruisloze assimilatie' geprezen en worden zij ten voorbeeld gesteld aan andere naoorlogse immigranten. Dat er echter geenszins sprake was van succesvolle integratie blijkt uit studies die het perspectief van de Indische Nederlanders zelf centraal stelden. Deze toonden aan dat, zo er al sprake was van een geslaagde invoeging in de Nederlandse samenleving, de prijs daarvoor werd betaald in problemen op latere leeftijd, die zich onder meer uitten in niet meer kunnen functioneren, eenzaamheid, vervreemding en zelfhaat (Willems et al., 1990).

Welke personen zich de Nederlandse identiteit toe kunnen schrijven, is geen vaststaand gegeven. In het huidige Nederland wordt door het Centraal Bureau voor de Statistiek nog steeds onderscheid gemaakt naar 'westerse' en 'niet-westerse' 'allochtonen'. Het opmerkelijke is dat onder westerse 'allochtonen' tevens personen uit Japan en Indonesië worden opgevat, en onder niet-westerse 'allochtonen' personen uit Suriname en de Antillen (*Allochtonen in Nederland*, 1999). Sibel Bilgin trok de kwestie van naamgeving consequent door naar alle groepen van niet-Nederlandse herkomst. Zij concludeerde ten aanzien van het algemeen taalgebruik dat ook in de media wordt gehanteerd:

Curieus is [...] dat de term allochtoon niet gebruikt wordt voor de in Nederland wonende Duitsers, Engelsen, Amerikanen, Japanners, et cetera. Dat is tekenend voor de symbolische gevoelswaarde van de term allochtoon en de directe koppeling daarvan aan de maatschappelijke positie van degenen die onder dit begrip vallen. (Bilgin, 1997, p. 14)

Hiervuit blijkt eens te meer dat de definiëring van 'allochtonen' niet alleen wordt bepaald door geografische herkomst, maar tevens door veronderstellingen omtrent economische positie en sociale inpasbaarheid. Oftewel: 'allochtoon' verwijst niet alleen naar een niet-autochtoon, maar specifiek naar een niet-autochtoon van kleur – met een niet-christelijke religieuze achtergrond en van een lagere klasse (Essed, 1995, p. 53).

De wijze waarop Nederlandse burgers van diverse komaf en (nog) niet-Nederlandse burgers door de overheid zijn benoemd, heeft ook de ontwikkeling in de naamgeving van zmv-vrouwen mede bepaald. Naar analogie van het overheidsbeleid zijn achtereenvolgens de begrippen 'buitenlandse vrouwen', 'vrouwen uit etnische minderheden' en 'allochtone vrouwen' in gebruik geweest. Zmv-vrouwen zijn op verschillende manieren

met deze toegeschreven benamingen omgegaan: enerzijds hebben zij sommige termen uit strategische overwegingen jegens beleidsmakers overgenomen, anderzijds hebben zij zich ertegen verzet en nieuwe begrippen geformuleerd en geïntroduceerd. In het laatste geval hebben zij als reactie op het dominante vertoog, dat op de impliciete tegenstellingen wij/zij en wit/zwart is gebaseerd, en uit onvrede met de onzichtbaarheid van vrouwen in de termen 'gastarbeider', 'minderheid' en 'allochtoon', gezocht naar alternatieve manieren om hun identiteit op basis van hun gender en etniciteit tot uiting te brengen.

De vrouwenbeweging: wit en in kleur

Om te begrijpen welke identiteiten zich binnen de zmv-vrouwenbeweging in Nederland hebben ontwikkeld, is in het voorgaande het minderheden- dan wel integratiebeleid van de overheid onder de loep genomen. Daarnaast heeft de Nederlandse vrouwenbeweging grote invloed op de vorming van zmv-identiteiten gehad, een beweging die aanvankelijk was gebaseerd op de feministische uitgangspunten van de witte middenklasse. Overigens heeft ook het emancipatiebeleid invloed gehad, waarbij de beleidsmakers zich lieten informeren door deze beweging. Kritiek van zmv-vrouwen had tot gevolg dat men afstand nam van het uitgangspunt dat vrouwen op basis van gemeenschappelijke onderdrukking op grond van hun vrouw-zijn automatisch solidair met elkaar zouden zijn. Zmv-vrouwen maakten duidelijk dat binnen de groep van vrouwen kleur en/of etniciteit als scheidslijnen kunnen worden ervaren.

In de jaren tachtig kwam er in de feministische beweging steeds meer aandacht voor verschillen tussen vrouwen (*Vrouwen Lexicon*, 1989, p. 131). Kritiek op de dominante witte benadering binnen het feminisme kwam onder meer vanuit het zwarte feminisme in de Verenigde Staten. De Amerikaanse zwarte feministe en hoogleraar bell hooks schreef in haar klassieke studie *Ain't I a woman* over de relatie tussen zwarte vrouwen en feminisme:

Seksistische discriminatie heeft vrouwen ervan weerhouden de dominante rol aan te nemen in het instandhouden van het witte raciaal imperialisme, maar het heeft witte vrouwen er niet van weerhouden een racistische ideologie in zich op te nemen, te ondersteunen en zelfs te bepleiten of individueel te handelen als racistische onderdrukkers in verschillende sferen van het Amerikaanse leven. (hooks, 1982, p. 124; vert. red.)

Vanzelfsprekende allianties tussen witte en zwarte vrouwen, op basis van een vergelijkbare status, wees hooks met klem af. Zij stelde dat er van identieke onderdrukking geen sprake was omdat veel zwarte vrouwen zich van de vrouwenbeweging buitengesloten voelden toen witte vrouwen analogieën trokken tussen 'vrouwen' en 'zwarten'. Aldus ontmantelde hooks de veronderstelde solidariteit in het collectief van vrouwen:

Wanneer witte vrouwen spraken over 'Vrouwen als Nikkers', 'De Derde Wereld van Vrouwen', 'De Vrouw als Slaaf', riepen zij daarmee het lijden en de onderdrukking van niet-witte mensen op om te zeggen 'kijk hoe slecht ons lot als witte vrouwen is, waarom zijn wij als nikkers, als de Derde Wereld'. (ibidem, p. 141-142)

Het commentaar van zwarte feministen uit de VS is van groot belang geweest in de formulering van alternatieve identiteiten in Nederland. Onder invloed van de *black consciousness-movement*, *black feminism*, *black studies* en *womanism* deed in de jaren tachtig de term 'zwarte vrouwen' haar intrede - al bleek het in Nederland niet zo van-

zelfsprekend wie onder de noemer 'zwart' viel.² Etniciteit werd nu ook van belang geacht voor de manier waarop vrouwen hun eigen positie ervaar­den en beschreven. Het werd duidelijk dat het streven naar emancipatie niet eenduidig kon worden ingevuld en dat de verschillen binnen het emancipatiebeleid moesten worden opgenomen. 'Zwarte vrouwen' duidt een groep vrouwen aan met een bepaalde politieke visie op de sociale, economische, maatschappelijke en politieke positie die zij innemen in de Nederlandse samenleving. Deze vrouwen hebben vanwege een soortgelijke achtergrond (kolonisatie) binnen de vrouwenbeweging een gemeenschappelijke basis en een gemeenschappelijke strijd tegen racisme te voeren (Vrouwen Lexicon, 1989, p. 444).

Vanaf het begin van de jaren 1980 heeft de zwarte-vrouwenbeweging een snel bewustwordingsproces doorgemaakt. Door middel van verschillende activiteiten hebben deze vrouwen geprobeerd hun eigen identiteit af te bakenen. Hun kritiek speelde zich op twee fronten af. In de eerste plaats wezen zmv-vrouwen erop dat het feminisme uiting van vrouwen die etnisch ongemarkeerd waren. Witte vrouwen hadden het privilege om niet geconfronteerd te worden met de gevolgen van kleur en/of etniciteit, waardoor ten onrechte de indruk werd gewekt dat deze factoren niet van belang zouden zijn. In de tweede plaats maakten zmv-vrouwen duidelijk dat de subjecten in etnische studies en studies over (anti-)racisme veelal mannen waren en dat vrouwen gemakkelijk over het hoofd werden gezien.

Ten opzichte van de vrouwenbeweging in Nederland bakenden zmv-vrouwen hun positie af door te laten zien zij geen deel uit wilden maken van een neutrale of witte-vrouwenstrijd, maar van een anti-racistische en/of zmv-vrouwenstrijd. Deze wens kreeg gestalte in de aanwezigheid van een zwarte-vrouwengroep tijdens de Winteruniversiteit

Vrouwenstudies in 1983 (zie ook het hoofdstuk 'Er ontbreekt altijd een stuk van de puzzel'). Ook op organisatorisch en institutioneel vlak werden zwarte vrouwen zichtbaar. In 1985 ontstond Flamboyant, het landelijk ontmoetings- en documentatiecentrum voor zwarte en migrantenvrouwen in Amsterdam (zie ook het hoofdstuk 'Heilig vuur'). Toen dit centrum in 1990 haar deuren moest sluiten omdat het ministerie van Sociale Zaken-Directie Coördinatie Emancipatiebeleid en de Gemeente Amsterdam de subsidies beëindigden, werd overwogen of de documentatiefunctie van Flamboyant overgenomen zou worden door het Internationaal Informatiecentrum en Archief voor de Vrouwenbeweging (IIAV). De vrouwen van Flamboyant waren van mening dat de tijd nog niet rijp was om de zwarte collectie te integreren in een wri archief, terwijl ook het IIAV vond dat zij daarvoor niet voldoende geëquipeerd was. Flamboyant is uiteindelijk opgeheven en haar collectie is bij de Federatie Vluchtelingen Organisaties Nederland (VON) terechtgekomen. De ontmoetingsfunctie van Flamboyant werd door de zwarte vrouwen echter gemist. In 1992 werd in Amsterdam daarom Zamí opgericht, waar zwarte vrouwen elkaar weer konden treffen; het IIAV begon met een project gericht op informatievoorziening voor zmv-vrouwen. Zamí biedt overigens nog steeds ruimte voor discussies binnen de zwarte-vrouwenbeweging.

Door groeiende activiteiten van actieve zwarte vrouwen elders in het land werd eveneens duidelijk dat er in Nederland een actieve zwarte-vrouwenbeweging was ontstaan. De Zwarte Vrouwenradio, het marxistisch georiënteerde blad *Ashanti* (1980-1987) en de *Zwarte Vrouwenkrant Umoja* (1984-1986) zagen het licht. Op het gebied van wetenschapelijke discussie en het publieke debat werden diverse congressen georganiseerd. In 1981 werd een congres gehouden over buitenlandse vrouwen op initiatief van de Nederlandse Vrouwen Beweging (NVB) en vertegenwoordigers van verschillende 'buitenlandse-vrouwenorganisaties', zoals deze destijds werden genoemd. In 1985 teken-

den zwarte en migrantenvrouwen protest aan tegen de slechte vertegenwoordiging van hun achterban in de conferentie 'Challenging Racism: theory, practice and politics', die werd georganiseerd door het Utrechtse onderzoeksinstituut Studia Interethnica en het Amsterdamse Centrum voor Etnische Studies (CRES). In 1986 hielden de zwarte en migrantenvrouwen een eigen congres, getiteld 'Constellaties van racisme, seksisme en klassisme; reproductie, verandering en verzet', georganiseerd door Flamboyant en het CRES. In 1987 werd een congres over racisme en vrouwengeschiedenis in Nijmegen gehouden.

In deze jaren werden door de vrouwen van kleur ook Landelijke Dagen georganiseerd waarin herkenning, bewustwording en het uitwisselen van ervaringen met racisme centraal stonden. De laatste Landelijke Zwarte Vrouwen Dag vond plaats in januari 1987. Mavis Carrilho vat het belang van deze jaren als volgt samen:

Het was vooral een leerzame periode: wij leerden elkaars geschiedenis, vernamen de wederzijdse problemen en zochten gezamenlijk naar oplossingen. We konden kracht putten uit het feit dat wij toen met zovelen waren en dat wij elkaar konden ondersteunen. Maar er is tegelijkertijd ook een grens aan dergelijke bijeenkomsten, waarin praten een van de doelen is. Belangrijker is wat er door deze ontmoetingsdagen in gang is gezet. Het netwerk van vrouwen dat toen gecreëerd is, functioneert nog steeds. Daarnaast is de term 'zwarte en migrantenvrouwen' ingeburgerd geraakt en is er binnen de Nederlandse vrouwenbeweging ruimte voor ons gemaakt. (Redmond, 1990, p. 71)

Wie is zwart?

De term 'zwart' werd in 1984 door een aantal vrouwen van Indische en Molukse afkomst uit Arnhem in de Nederlandse vrouwenbeweging geïntroduceerd. Samen met andere zwarte vrouwen verenigden zij zich in de Stichting Zwarte Vrouwen en Racisme en gaven de *Zwarte Vrouwenkrant Umoja* uit. Uitgangspunt was dat het er niet zozeer om ging wie zwart was, maar wie niet-wit was. De redenering was dat kleuronderscheid altijd een machting wapen is geweest in de handen van witte Europese kolonisten: door de verschillende benamingen kon een verdeel-en-heers-politiek worden voortgezet en werd de vorming van eenheid onder gekoloniseerden bemoeilijkt. Tevens werd kleurverschil tussen zwarte vrouwen (licht/donker) in de Nederlandse context van minder belang geacht: immers wie niet-wit is, valt hier op en is gezien (Essed, 1994, p. 50-51). De term 'zwart' beoogde derhalve unificierend te zijn, volgend uit het – overigens betwiste – principe dat zwart als een politieke term moet worden opgevat: niet (uitsluitend) te herteliden tot huidskleur, maar gelieerd aan een positie van achterstelling. In de woorden van Philomena Essed, docente en onderzoekster aan de Universiteit van Amsterdam: 'Het gemeenschappelijke wat ik bijvoorbeeld met een Turkse of een Antilliaanse vrouw heb, is dat we allemaal worden getroffen door racisme. Soms op een zelfde manier, soms op een heel specifieke manier' (Van Gool, 1984). Tegenover zwart werd het woord wit gesteld, een neutraler begrip dan 'blank', waar – mede vanuit de koloniale tijd – een superieure bijklank aan kleefde.

De vraag 'Wie is zwart?' was voer voor vele discussies over identiteit binnen de vrouwenbeweging (zie ook het hoofdstuk 'Heilig vuur'). Hoewel in beginsel unificierend bedoeld, bleek de term toch verdeeldheid tussen zwarte vrouwen te kunnen oproepen. Zwart werd niet altijd even gemakkelijk los van kleur gezien. Astrid Roemer herinnende zich:

'Zwart' is een politieke term, daar valt ook bruin onder. Maar als je zegt: 'jij, als zwarte vrouw', zeggen sommigen meteen: 'kijk maar, ik ben niet zwart, ik ben

bruin. Want bruin is dichterbij wit. Dat zit er nog in van die oude tijd in Suriname, hoe meer wit in het zwart, hoe hoger je op de sociale ladder stond. (Van der Veen, 1984)

Ook vrouwen met een zwarte en een witte ouder twijfelden of zij de term zwart zouden gebruiken. Het feit dat een van de ouders wit is:

... maakt het mij moeilijk om mijzelf zwart te noemen, ook al sta ik er politiek gezien wel achter. Wit is dan ook een gedeelte van mij. Ik ben zwart én wit. Wat dit inhoudt, in hoeverre ik zwart ben en in hoeverre wit, hoe ik beide moet combineren, blijft voor mij de kernvraag waarmee ik momenteel bezig ben. De term politiek zwart voelt voor mij namelijk vreemd, onwennig. Zo heb ik mij nooit gezien, zo kan ik mij nu nog niet zien. Het omvat niet alles wat ik ben. ('De (Politiek) Zwarte Feminist', 1985, p. 23)

Het kwam voor dat men het principe van zwart als een politieke term zeer letterlijk opvatte. Philomena Essed maakte tijdens een college *Women and Racism* mee dat een van haar studentes van etnische positionering veranderde:

Tijdens de eerste bijeenkomst voor Women and Racism waren er acht studenten waarvan twee zwarte studentes en zes witte, althans zo leek het. Want gaandeweg het college bleek de etnische positionering van een studente veranderd te zijn. Een studente die wit leek, had een Indische grootouder, en zij was zich onder de invloed van de groepsdiscussies, reflectie over onderwerpen als racisme en discriminatie, Indische en andere identiteiten, gaan identificeren met de positie van zwarte vrouwen en noemde zich vervolgens een zwarte vrouw. (pers. med.)

In de jaren tachtig waren ook nog andere aanduidingen in omloop. Essed kon zich vinden in de toevoeging 'van kleur': 'Voorlopig vind ik de beste aanduiding "mensen van kleur". "Van kleur" heeft iets heel positiefs in zich. Gekleurd niet, dat is heel erg passief' (Van Gool, 1984). Daarmee sloot zij aan bij de term *women of colour* die in de Verenigde Staten gangbaar was. *Black people* werd destijds gebruikt voor Amerikanen van Afrikaanse afkomst, *people of colour* voor Amerikanen van Aziatische en Latijns-Amerikaanse afkomst. Astrid Roemer gebruikte naast zwart en gekleurd soms de term 'gepigmenteerde mens' als antoniem van wit (Wever, 1986).

Een van de andere participanten aan het debat van de jaren tachtig, Troetje Loewenthal, zegt terugblikkend op die tijd: 'Het waren Indische vrouwen die de benoeming zwart lanceerden. Dat vond ik geweldig; het getuigde van zo'n abstractieniveau, want zij worden immers niet per definitie met zwart geassocieerd' (pers. med., juli 2000).

Echter, juist het abstracte karakter van de term kon ook vragen oproepen:

Ironisch is dat terwijl de inclusieve benaming van 'zwart' gelanceerd was als wapen tegen het biologisch determinisme van de rassentheorieën, het door velen juist in zijn raciale betekenis van 'behorend tot het zwarte ras met donkere huidskleur' opgevat werd. (Loewenthal, 2000)

Reacties van buitenstaanders

De positionering van vrouwen op basis van hun zwarte identiteit heeft bij een aantal buitenstaanders (zowel witte vrouwen als zwarte mannen) gemengde gevoelens opgeroepen. Niet alleen sommige witte vrouwen, maar ook een aantal zwarte mannen voelden zich afgewezen toen zwarte vrouwen zich afzonderlijk organiseerden.

Mavis Carrilho was de drijvende kracht achter de 8 maart-viering van 1983, een dag die in het teken van verscheurde solidariteit zou komen te staan. Anticiperend op de eerder geuite vrees dat zwarte vrouwen zich geremd zouden kunnen voelen wanneer er tijdens de discussies witte vrouwen aanwezig zouden zijn, had Carrilho zwarte en witte vrouwen in afzonderlijke groepen ingedeeld. Omdat het Internationale Vrouwen-dag was, had Carrilho besloten ook geen zwarte mannen tot de zwarte-vrouwengroep toe te laten:

Een aantal zwarte vrouwen was het hier niet mee eens en op de avond zelf kwamen er ook een aantal zwarte mannen aan de deur om toegang te vragen. Bij mijn weigering verweet een van de mannen mij dat ik seksisties was, en beriep zich op de solidariteit tussen zwarte mensen. (Carrilho, 1983)

Daarnaast vroegen witte vrouwen om toegang tot de zwarte vrouwengroep:

Ik kreeg van een vrouw te horen dat zij zich heel verbonden voelde met zwarte vrouwen, dat zij zich niet blank voelde en dat zij ook onderdrukt werd. Toen ik haar nogmaals uitlegde waarom wij dat zo georganiseerd hadden, antwoordde zij met een fijn glimlachje, dat ik haar discrimineerde. En zij beriep zich op de solidariteit tussen vrouwen. (ibidem)

Naast bovenstaande claims op solidariteit, waarmee buitenstaanders probeerden de kring van zwarte vrouwen binnen te komen, kwam ook de tegenovergestelde reactie voor. Het gebeurde dat witte vrouwen zichzelf het zwijgen oplegden, omdat ze dachten op grond van hun kleur geen recht van spreken te hebben. De dynamiek tussen witte en zwarte vrouwen werd aldus bepaald door solidariteitsgevoelens met de 'meest onderdrukte':

Als blanke vrouw zou je het niet in je hoofd moeten halen om kritisch te zijn naar wat zwarte vrouwen in een overwegend blanke vergadering willen. Je zou al gauw van onderdrukkend gedrag verdacht kunnen worden en misschien zelfs de boodschap meekrijgen dat je in je eigen blanke groepje nog eens goed moet nagaan hoe het zit met het racisme in jezelf. ('Hoe zwart bewustzijn...', 1987)

Zwarte vrouwen onderling signaleerden deze vrees:

De angst om door zwarte vrouwen voor racistisch of onderdrukkend te worden uitgenodigd, zit er in sommige delen van die blanke vrouwenbeweging zo in, dat je ze werkelijk alles kan wijsmaken, als zwarte vrouw. (ibidem)

Strategisch essentialisme

Carrilho voelde zich verdeeld door de aanspraken op eendrachtigheid die beurtelings door witte vrouwen en zwarte mannen werden gedaan:

In de strijd tegen racisme ben ik solidair met mijn zwarte broeders, in de strijd tegen seksisme ben ik solidair met mijn witte zusters, maar als zwarte vrouw blijf ik strijden tegen seksisme bij de een en racisme bij de ander. (Carrilho, 1983)

De wijze waarop Carrilho zich zowel op haar vrouw-zijn als haar etnisch gemarkeerd-zijn benoemt, toont de complexiteit van naamgevingskwesies. Een naam immers fixeert in een wereld die in beweging is en waarin identiteit, afhankelijk van de context, een andere betekenis kan krijgen. Hoe kan met deze tegenstrijdigheid worden omgegaan? Als etniciteit en gender niet langer worden opgevat als gegeven kenmerken die een

persoon of groep bepalen, kunnen zij strategisch worden ingezet. Met andere woorden, gender en etniciteit kunnen relevant en productief worden gemaakt; niet alleen door beleidsmakers, die mogelijk buiten de betreffende groepen staan, maar ook door de betrokkenen zelf. Omdat vrouwen (als tegengesteld aan mannen als vertegenwoordigers van de dominante gender) en etnisch geduide personen (als tegengesteld aan mensen met een wit/Nederlands-etnische herkomst) hun identiteit nooit zonder meer als vanzelfsprekend hebben kunnen poneren, kunnen zij het zich ook (nog) niet altijd permitteren om buiten de kaders van gender en etniciteit te denken en te handelen. Al weten zmv-vrouwen wellicht als geen ander dat hun gender en etniciteit niet ver- wijzen naar een biologische of genetische realiteit, zij kunnen (op bepaalde momenten) besluiten (een bepaald deel van) hun vrouwelijke en/of etnische specificiteit vanuit strategisch oogpunt te benadrukken. De dubbele solidariteit van Carillo in het bovenstaande citaat is daar een voorbeeld van.

Zo heeft Gloria Wekker ervoor gekozen om de termen wit en zwart te blijven gebruiken, ook al is zij zich ervan bewust dat hierdoor verschillen binnen deze categorieën worden verdoezeld en overeenkomsten tussen zwart en wit over het hoofd worden gezien. Als reden hiervoor geeft zij aan: 'In Nederland zijn we er bij lange na niet aan toe de politieke verbondenheid die de term "zwart" in zich draagt, weg te laten deconstrueren' (Wekker, 1999, p. 17). Hoewel wit en zwart constructies zijn, niet te herleiden tot de transparantie van een huidskleur, en 'ras' een fictie is, worden kansen op een goede opleiding, huisvesting en werk wel degelijk negatief beïnvloed door een markering als 'zwart'. Aan de categorieën 'vrouw' en 'zwart' kleeft een vergelijkbare paradox: worden de categorieën afgewezen, dan valt tevens de imaginaire gemeenschap weg waarmee veranderingen kunnen worden bewerkstelligd. Wordt aan de categorieën vastgehouden, dan is het noodzakelijk zich ervan bewust te blijven dat tussen de leden van een categorie oneindig veel verschillen bestaan (tussen vrouwen, tussen zwarten) en dat er overeenkomsten tussen de categorieën zijn (tussen witten en zwarten op basis van hun gender, tussen mannen en vrouwen op basis van hun etniciteit).

Van zwarte naar zmv-vrouwen

Hiervoor is al besproken dat de term 'zwart' niet onprobleematisch was. Ondanks het uitgangspunt dat het in principe een politieke term zou zijn en ondanks de uitgangspunten van het strategisch essentialisme, bleek dat de term aanvulling behoefde:

Turkse, Molukse, Surinaamse, Antilliaanse, Marokkaanse, Chinese, Indische en vluchtelingenvrouwen uit diverse landen overleggen en werken steeds meer samen. Paniek: Wie is zwart, wie niet? Veel vrouwen uit de ex-kolonien identificeren zich als zwarte vrouwen, terwijl vrouwen uit de arbeidswervingslanden zich vaker migrantenvrouwen noemen. (Essed, 1994, p. 119)

Eljin Robles bracht naar voren dat de term moest worden opgebroken, omdat zwarte vrouwen volgens haar geen homogene belangengroepering vormen:

Uiteraard worden zwarte vrouwen in Nederland allemaal, zij het op verschillende manieren, gediscrimineerd. Maar dat wil niet zeggen dat ze allemaal dezelfde doelen nastreven, noch dezelfde verwachtingen ten aanzien van samenwerking hebben. (Salomon, 1991)

In 1986 vond het genoemde, door de zwarte-vrouwenbeweging georganiseerde congres 'Constellaties van racisme, seksisme en klassisme; reproductie, verandering en verzet'

plaats. Tijdens dit congres ontstond het idee om een netwerk voor zwarte en migranten-vrouwen met een hogere opleiding op te richten. De eerste bijeenkomst volgde in december 1987, in juni 1989 was de verenigingsvorm van het 'Netwerk ZMV' een feit en in december 1990 werd dit met een symposium ten doop gehouden.

Vluchtelingenvrouwen bleken in deze periode nog niet goed zichtbaar, hoewel zij wel degelijk binnen de vrouwenbeweging aanwezig en actief waren. In de naamgeving werd dit pas in de loop van de jaren negentig duidelijk: toen kwam de 'v' van zmv voor vluchtelingen(vrouwen) te staan – tot dan toe stond het voor 'vrouwen'.

Het gebruik van de term zmv in de huidige vorm heeft een verdere impuls gekregen door het project Aisa. Dit emancipatie-ondersteunende project ten behoeve van zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen startte in 1994 als een samenwerkingsproject van dertien landelijke minderhedenorganisaties ('ZMV-vrouwen aan het woord...', 1994).

Deze vorm van samenwerking tussen zwarte en migrantenvrouwen (de zogenoemde 'gevestigde minderheden') en 'nieuwkomers' (de vluchtelingen), noemde Philomena Essed 'een uniek verschijnsel', de verhoudingen tussen de minderheden in bijvoorbeeld de VS of Canada laten een dergelijke samenwerking veel minder toe ('Seksie en etniciteit...', 1995).

De kwestie van naamgevingsvraagstukken is binnen de witte en de zmv-vrouwenbeweging in Nederland een belangrijk thema geweest, waaruit eens temeer blijkt dat de begrippen gender en etniciteit geenszins neutraal zijn, maar beladen met expliciete en impliciete connotaties. Ook het onderwerp seksualiteit, en met name homoseksualiteit, moet in dit verband worden aangehaald.

Gender, etniciteit en seksualiteit

Gender en etniciteit zijn geen los van elkaar staande, maar met elkaar verbonden categorieën, omdat ze gelijktijdig en in wisselwerking tot stand komen (zie ook het hoofdstuk 'Een hoogvalakte met koude winden'). Dit is de afgelopen jaren pijnlijk duidelijk geworden in de Nederlandse media. Prominente mannen van rechte signatuur als Frits Bolkestein en Pim Fortuyn, die zich voorheen nimmer als activist van vrouwen-, homo- en lesbobelangen hadden opgeworpen, verklaarden dat met name mensen met een islamitische geloofsovertuiging en/of levenswijze een bedreiging vormden voor de emancipatie van vrouwen, homo's en lesbo's in Nederland (zie bijvoorbeeld Bolkestein, 1994 en 1997; Fortuyn, 1997). Niet alleen zagen zij daarmee over het hoofd dat moslims feminist en/of homoseksueel kunnen zijn, maar onderstreepten zij ook nog eens dat een niet-Nederlandse etniciteit hoofdzakelijk wordt opgevat als een aanval op zogenaamd Nederlandse of westerse verworvenheden. Niet-Nederlandse vrouwen zijn in deze gedachtegang gereduceerd tot achterlijk, onvrij en onderdrukt, terwijl Nederlandse vrouwen ten tonele worden gevoerd als voorbeelden van progressiviteit en mondigheid. Dat een moslima haar leven inricht als feministische moslimvrouw zal voor Fortuyn en Bolkestein ondenkbaar zijn (El Baraka, 1998).

Wanneer aan gender (lees: vrouw) in combinatie met etniciteit (lees: zwart) wordt gedacht, komt opvallend vaak seksualiteit om de hoek kijken. Seksualiteit van zwarte vrouwen wordt in de meeste gevallen als slingerend tussen uitersten voorgesteld. Het dominante vertoog op dit gebied varieert van enerzijds 'positieve' (maar niet minder problematische) belangstelling in de vorm van exotische fascinatie, tot anderzijds neerbuigende/liefdadige aandacht voor seksuele onderdrukking en uitbuiting. Zo werden vrouwen uit het Midden-Oosten in de negentiende eeuw afgeschilderd als ge-

willige buikdansersessen en haremadies, die in de twintigste eeuw waren veranderd in willoze, aseksuele objecten en slachtoffers van geweld die werden onderdrukt door hun mannen (Jansen, 1996; Lutz en Moors, 1989; Lutz, 1991; Spijkerboer, 1994).

Hoofddoek en vrouwenbesnijdenis gelden hierbij als krachtige clichés die in Nederland een eigen werkelijkheid hebben gegeneerd (Lutz, 1996; Suurmond, 1998).

Voor Afrikaanse, Caribische en Aziatische vrouwen gaat iets anders op: zij gelden in de dominante, westerse blik nog steeds als seksueel actiever dan de onzichtbaar gebleven en derhalve als neutraal voorgestelde Europese of Amerikaanse vrouwen. De hedendaagse ideeën borduren voort op een koloniale traditie waarin de niet-westerse 'ander' als promiscue, seksueel onverzagdigbaar en derhalve als onbeschaafd en verdorven werd gepresenteerd. Deze degeneratie gold dan als het ultieme bewijs voor de superioriteit van witte mensen, die hun seksualiteit zogezegd 'in bedwang wisten te houden'. Witte vrouwen in uiteenlopende koloniale contexten als Kenia, Rhodesië, India, Nederlands-Indië, en Zuid-Afrika, maar ook in de VS, hadden gemeenschappelijk dat zij als kwetsbare doelwitten werden gezien, die door witte mannen beschermd moesten worden tegen het 'zwarte gevaar': verleiding dan wel verkrachting door zwarte mannen (Stoler, 1996).

Deze voorbeelden mogen uit het verleden stammen, het hedendaagse rechtse vertoog over de Nederlandse multiculturele samenleving vertoont overeenkomsten met praktijken uit de koloniale tijd. Zo vinden witte mannen als Fortuyn en Bolkestein het kennelijk nodig om zowel Nederlandse als moslimvrouwen in bescherming te nemen tegen de zogenaamde bedreiging van fundamentalistische moslimmannen. Ook nu weer gebruiken witte mannen door henzelf geconstrueerde beelden van seksualiteit van zmv-vrouwen om hun (machtige) positie te verdedigen (zie Prins, 2000).

Lesbische identiteit

De koloniale notie van seksuele onverzadigbaarheid beperkte zich niet tot het heteroseksuele domein, maar strekte zich uit tot het domein van homoseksuele en lesbische seksualiteit. Homoseksualiteit wordt in het dominante vertoog veelal beschouwd als een element dat splitsingen onder zmv-vrouwen teweegbrengt. Zwarte vrouwen zouden, ten einde hun lust te bevredigen, er niet voor terugschrikken om seks met vrouwen te hebben, terwijl lesbische seksualiteit onder islamitische vrouwen voor een onmogelijke combinatie wordt gehouden (De Wit, 1993). Lesbische identiteit is door zmv-vrouwen zelf op diverse wijzen onder woorden gebracht. Zwarte lesbische vrouwen hebben aangegeven dat zij op diverse fronten met hun identiteit worden geconfronteerd. Ligya Wachter, prominent lid van Black Orchid, een netwerk van zwarte en migrantenvrouwen die van vrouwen houden, verwoordde dit als volgt: 'Als zwarte lesbische vrouw heb je niet alleen te maken met de witte hetero's, maar ook met de witte homomannen en -vrouwen' (Tuijnman, 1994).

In 1984 werd op Internationale Vrouwendag een workshop 'zwarte vrouwen en lesbische identiteit' gehouden, waarvoor 23 vrouwen van Molukse, Indonesische, Indo- en Suri-naamse afkomst zich inschreven. Zes daarvan zeiden niet lesbisch te zijn, maar de workshop uit belangstelling en solidariteit te willen volgen. Dit leverde een discussie op omdat de lesbische vrouwen juist voor de workshop hadden gekozen om van gedachten te wisselen, ervaringen te delen en zich te identificeren met andere zwarte lesbische vrouwen:

Zij voelden er niet voor om energie te steken in het geven van voorlichting en informatie aan hetero-vrouwen. [...] Onder het uitspreken van enigszins maternalistisch

aandoende adhesiebetuigingen verlieten zij (de heterovrouwen, red.) de workshop. ('Amsterdam: zwarte vrouwenendag', 1984)

De last van dubbele loyaliteiten drukte echter ook op enkele van de resterende deelnemers: zij gaven aan zich in een dilemma te bevinden omdat hun witte vriendin niet aan de workshop mocht deelnemen.

Lesbisch: een westerse concept?

Zmv-vrouwen die seksuele relaties met vrouwen hebben, kunnen zich op een lesbische identiteit beroepen, al is dit niet een vanzelfsprekende benaming. Deels is dit beïnvloed door welke namen er (al dan niet) beschikbaar zijn in een zmv-context. Voor veel zwarte vrouwen die vrouwenliefde wilden benoemen, was het belangrijk om vanuit de eigen culturele achtergrond voorbeelden en uitdrukkingen op te sporen en deze te herwaarderen.³ In de genoemde workshop verzamelden de deelnemers termen waarmee zij zichzelf konden aanduiden:

In het Maleis en Indonesisch bleek er geen woord te bestaan om lesbisch-zijn aan te duiden. Wat het Sranan Tongo betreft leverde dit weinig problemen op. 'Pau' bijvoorbeeld is een woord dat wij in Nederland gekreëerd hebben door simpelweg 'pot' te vertalen. 'Mari' en 'kompe' daarentegen zijn authentieke Surtinaanse woorden die van oudsher gebruikt worden om, naast algemene vriendschappen, ook typische vrouwenrelaties en de daarbij horende emotionele banden tussen vrouwen onderling tot uitdrukking te brengen. ('Amsterdam: zwarte vrouwenendag', 1984)

In de jaren tachtig ontstond Sister Outsider, de eerste organisatie voor zwarte vrouwen die van vrouwen houden. Tania Léon, Gloria Wekker, Joice Spies en Tienete Sumter hielden zich bezig met het zichtbaar maken van zwarte-vrouwencultuur in het algemeen en van zwarte lesbische cultuur in het bijzonder. In 1984 en 1986 wisselden zij van gedachten met Audre Lorde, hoogleraar in de Engelse literatuur en dichteres van Afro-Carabische afkomst uit New York, over de wenselijkheid van het benoemen van het lesbische. Zij concludeerden dat de gangbare termen voor vrouwenliefde, erotiek en seksualiteit grotendeels is gekoloniseerd door witte lesbische begrippenmakers (Wekker, 1984). In 1986 discussieerden Astrid Roemer en Audre Lorde over deze kwestie. Roemer wilde zich niet lesbisch noemen, omdat ze de term te beperkt vindt: 'Wanneer ik van een vrouw houd, houd ik van die ene vrouw. [...] Wie zal zeggen dat ik later in mijn leven niet van een man zal houden? Een zwaluw maakt nog geen zomer' (Wekker, 1993, p. 18-19). Lorde daarentegen wilde met het begrip 'lesbisch' zowel haar kracht als haar kwetsbaarheid onder woorden brengen:

Wanneer je jezelf benoemt, vertegenwoordig je een bedreiging voor de gevestigde macht, het patriarchaat. Dat is wat ik ook wil zijn. De prijs die ik daarvoor betaal en de kwetsbaarheid waar het me bewust van maakt, zijn niet groter dan wat ik zou voelen als ik het geheim zou houden en het aan anderen overlaat hoe ze mij willen noemen. Dat houdt de posities van minderwaardigheid die wij in de samenleving innemen in stand. (Wekker, 1993, p. 19)

Bovendien vond Lorde het noodzakelijk om als zwarte lesbische vrouw een voorbeeld van zichtbaarheid te zijn voor anderen. Roemer bracht daartegen in dat zichtbaarheid

geen vaststaand gegeven is, maar afhangt van degenen die bepaalde rituelen en signalen al dan niet kunnen interpreteren. Zij gaf de voorkeur aan het markeren van haar seksualiteit door middel van deze rituelen.

Deze kwestie hangt samen met de vraag wie door welke bril kijkt. Relaties tussen Surinaamse vrouwen die door een westerse lens automatisch als lesbisch worden benoemd, hoeven niet dezelfde inhoud te hebben voor de vrouwen zelf. Zo vermiijdt Gloria Wekker het woord 'lesbisch' in haar studie naar seksualiteit onder vrouwen van de creoolse volksklasse in Paramaribo:

Dat is een westerse term die je gedachten in een bepaalde richting duwt terwijl de invulling, beleving en de inbedding van het mati-werk heel anders zijn. Het is geen eenduidige categorie. Je hebt vrouwen die uitsluitend relaties met vrouwen onderhouden en je hebt ook een groep mati die relaties met mannen en vrouwen heeft, soms gelijktijdig, soms na elkaar. (Slob, 1995, p. 26)

Bovendien kleven er verschillende connotaties aan de woorden mati en lesbisch, aldus Ghariefje Choenni:

Mati is een aardig woord, het betekent zoiets als vrienden. Maar de jongere vrouwen, die bewust kiezen voor een relatie met een vrouw en die dat uitdragen hebben het echt te verdruren, dat zijn 'vieze potten'. De meeste Surinamers beschouwen homofilie als een welvaartsverschijnsel dat we van de witte vrouwen hebben overgenomen. (Vermij, 1983)⁴

Onthullend en verhullend

Zmv-vrouwen hebben vaak naar voren gebracht dat de manier waarop zij met hun lesbisch-zijn omgaan verschilt met die van witte lesbo's:

Het is wel een leefstijl waar we voor kiezen, maar we kiezen er niet voor om ervoor uit te komen. Als je over coming-out praat, dan weten de meeste zwarte vrouwen niet waar je het over hebt. In Suriname achten de vrouwen dat niet zo van belang. De meeste zwarte en migrantenvrouwen zeggen gewoon dat ze van vrouwen houden en dat is het, of ze geven er zelfs geen naam aan. (Tuinman, 1994)

De strategie van 'verhullen' kan ook worden toegepast door lesbische vrouwen van Turkse of Marokkaanse afkomst. Zo zijn er Turkse lesbo's die een huwelijk hebben gesloten met een Turkse homo-man; vervolgens kunnen beiden min of meer vrijelijk hun eigen lesbische en homo-gang gaan (Doppert, 1994). Wanneer lesbische zmv-vrouwen ervoor kiezen om onbenoemd te blijven, kan hun bestaan al snel aan een dominante, westerse blik met oogkleppen ontsnappen.

In Nederland kunnen vrouwen besluiten hun liefde voor vrouwen aan de buitenwereld kenbaar te maken. Het is veelzeggend dat sommige auteurs de zelfbenoeming van lesbische zmv-vrouwen koppelen aan de mate van integratie van de etnische groep waar zij uit afkomstig zijn:

Het aantal Indische lesbo's in het Amsterdamse is opvallend groot. Wellicht omdat zij, als nageslacht van de eerste grote golf allochtonen in Nederland, ook als eersten tot volwaardig homo zijn geëmancipeerd. Wie weet komt de volgende golf homo's uit Chinese en Surinaamse kringen. En springen over tien jaar de Marokkaanse en Turkse homo's massaal uit hun kasten. (Doppert, 1994, p. 25)

Het is een boeiende hypothese, maar deze draagt wel een etnocentrische ondertoon: emancipatie tot 'volwaardige lesbo of homo' - vergelijk de emancipatie tot een 'werkelijk volwaardige, moderne vrouw' zoals door Bolkestein en Fortuyn wordt voorgestaan (Bolkestein, 1994 en 1997; Fortuyn, 1997) - wordt afgemeten aan Nederlandse criteria als zichtbaarheid en uitgesprokenheid. De gedachtegang die hieruit volgt, is dat zmv-vrouwen die niet meer worden beïnvloed door hun etnische achtergrond ('onderdrukt'), 'zelfs' voor hun homoseksualiteit kunnen uitkomen. Bovendien wordt de suggestie gewekt dat homoseksualiteit in herkomstlanden niet zou voorkomen, maar een westerse uitvinding is.

De Nederlandse nadruk op transparantie past binnen een dominant westers vertoog waarin voortdurend over seksualiteit wordt gesproken. De eis van het niet meer verbergen van homoseksuele gevoelens gaat echter voorbij aan dimensies waarbij het (deels) verhullen van deze emoties een productief effect kan hebben: juist door niet volledig 'uit de kast' te komen, kunnen zmv-vrouwen ruimte voor zichzelf creëren waarin zij hun liefde kunnen leven. Zo hoeven intieme contacten tussen vrouwen van Turkse afkomst niet per definitie als 'lesbische' relaties te worden beschouwd. Binnen de Turkse gemeenschap kunnen vrouwen een hecht contact hebben en gesloten vrouwen-gemeenschappen vormen; hun seksuele relaties worden getolereerd zolang ze zich niet als een machtsblok tegenover mannen opstellen (Doppert, 1994).

Een jonge lesbo van Marokkaanse afkomst, geboren in Nederland, past eveneens een strategie toe waarin zij haar liefde voor vrouwen in bepaalde situaties wel, in andere niet uitdraagt en benoemt:

In het begin was ik sterk met het lesbisch zijn bezig, droeg driehoekjes in mijn oren en roze spelddies. Toen ik zelf mijn lesbisch zijn een plek had gegeven, heb ik het mijn ouders verteld. Ik dacht dat ze me het huis zouden uitschoppen, maar tot mijn verbazing kon ik er met hen over praten. [...] Twee broers reageerden heel normaal op mijn mededeling, de derde heeft er nog steeds moeite mee. (Roze Zaterdagkrant, 1999)

In haar leven gaat de dynamiek van 'zichtbaar maken' samen met 'verhullen': 'Ik heb nu een vaste vriendin, maar dat weten mijn ouders niet. Ze hebben er niet zo veel moeite mee, zo lang ze maar denken dat ik vrijgezel ben. Voorlopig laat ik dat zo' (Roze Zaterdagkrant, 1999). Duidelijk is dat de dichotomie 'zichtbaar'/'onzichtbaar' aan herziening toe is: deze termen komen voort uit een begripsvorming die niet meer voldoet aan de huidige homo- en lesbische praktijk.

Nadat Sister Outsider in 1987 werd ontbonden, zijn er in verschillende steden vanuit informele netwerken zelforganisaties ontstaan waarbinnen zmv-vrouwen (en -mannen) vormgaven en -geven aan hun lesbische (of homoseksuele) gevoelens. Black Orchid is een landelijk netwerk van zmv-vrouwen die van vrouwen houden. Zmv-lesbo's en -homo's waren en zijn vertegenwoordigd in Brown Blossom (Nijmegen), Culture Shock (Rotterdam), Gay Cocktail (Rotterdam) en Strange Fruit (Amsterdam) (Roepman 1996). Stichting Toesuf onderzoekt onder meer hoe de leer van de islam zich verhoudt tot resultaten van veldonderzoek op het gebied van homoseksualiteit. Stichting Independent Platform of Turkish Homosexuals (IPOTH) is oprichter van het Centrum Etniciteit en Homoseksualiteit in Amsterdam. In mei 2000 organiseerde IPOTH de conferentie 'Migratie, etniciteit en homoseksualiteit' waar in vier workshops werd gediscussieerd over onder andere zmv-lesbo's, interculturele hulpverlening en de relatie tussen homoseksualiteit en islam.

Tweede en derde generatie

Uit de bespreking van de manier waarop seksualiteit, en met name hom/lesbosesexualiteit, een rol heeft gespeeld in de zmv-vrouwenbeweging, is duidelijk geworden dat jongere generaties een nieuwe impuls geven aan de vorming van hedendaagse identiteiten. Uit de voorbeelden van lesbo's van zmv-afkomst bleek dat zij elementen die door een buitenstaander snel als onverenigbaar worden beschouwd wensen te combineren. Wanneer zij een lesbische identiteit aannemen, betekent dit niet dat zij hun etnische afkomst niet meer van betekenis vinden: integendeel, hun lesbische én hun etnische identiteit is van belang.

Dat etniciteit belangrijk blijft, ook voor de tweede en derde generatie, blijkt bijvoorbeeld uit de opkomst van Turkse, Marokkaanse, Chinese en Surinaamse studentenverenigingen en de literatuur geschreven door jonge zmv-auteurs, waarin de wisselwerking tussen 'Nederlandse' en 'niet-Nederlandse' invloeden vooropstaat en dus niet gekozen wordt voor een van beide achtergronden (zie ook het hoofdstuk 'Een vrouw die danst in de regen'). Een ander voorbeeld is een onderzoek onder Iraanse jongeren van de tweede generatie en hun ouders, waaruit bleek dat de jongeren Iran nog steeds als hun thuis beschouwen. Naar aanleiding van deze resultaten werd in 1999 een drie-daagse conferentie voor Iraanse jongeren en hun ouders georganiseerd door Kontakt der Kontinenten (Van de Molen, 2000).

Sibel Bilgin benadrukte dat herwaardering van de eigen achtergrond voor jongeren essentieel is voor de ontwikkeling van een positief zelfbeeld. Zij vroeg zich af:

Hoelang blijven nieuwe generaties jongeren uit etnische groepen allochtoon? [...] Onze beeldvorming wordt op dit moment nog in hoge mate bepaald door stereotypingen die betrekking hebben op de voorafgaande generaties, namelijk de eerste en de tussengeneratie migranten. Of dat beeld met de realiteit van de tweede generatie correspondeert, is voor mij zeer de vraag. (Bilgin, 1997)

Bilgin constateerde dat jongeren buiten de stigma's om op zoek zijn naar erkenning en waardering, niet als 'allochtoon', maar bijvoorbeeld als Amsterdanner met een Turkse achtergrond. Dit soort combinaties zullen voor de tweede en derde generatie belangrijk worden in de benoeming van hun identiteit. Men zal zich niet automatisch identificeren met ofwel het land van herkomst van hun (groot-)ouders, ofwel het land van de huidige verblijfplaats. De tweede en derde generatie heeft niet meer per definitie te kiezen tussen de ene of de andere identiteit: afhankelijk van waar men zich bevindt, van degene tot wie men zich richt en/of van degenen die men om zich heen heeft, kan de tweede en derde generatie zich op een eenduidige of een meervoudige identiteit beroepen.

Meervoudige identiteiten

Net zo min als identiteit eenduidig is, is etniciteit dat. Meer en meer personen hebben ouders die een van elkaar verschillende etniciteit hebben. Deze mensen aanduiden met de termen 'gemengd' of 'halfbloed' doet hun geen recht, omdat zij een *dubbele* achtergrond hebben. Gesprekken met deze jongeren laten zien dat zij zelf vaak niet voor één kant van hun identiteit willen kiezen, aldus de achttienjarige atheneumleerlinge Romina Toroz, geboren in Utrecht:

Ik voel me evenveel Grieks als Nederlands. [...] Te laat komen is waarschuijlijk iets Mediterraans, want mijn Turkse en Marokkaanse vrienden hebben daar ook

last van. [...] Toch ben ik ook Nederlands. Ik hou van boerenkool met worst en als ik het Nederlandse volkslied hoor, bekruipt mij net als iedere andere Nederlander een trots gevoel. (Kursun, 2000)

Het idee dat iemand tussen twee etnische achtergronden moet kiezen, of tussen twee culturen valt, is dus een achterhaald uitgangspunt. Beide afkomsten kunnen naast elkaar bestaan, al kunnen elementen uit de ene traditie zich op het ene moment prominenter voordoen en op andere momenten juist het omgekeerde. Dit betekent dat bijvoorbeeld Romina Toroz niet minder 'echt' Grieks dan wel Nederlands zou zijn: zij is allebei, waarbij de verscheidene componenten uit haar Nederlands-Griekse afkomst zich op verschillende momenten anders manifesteren. Ook kunnen personen met een meervoudige etnische achtergrond voor een niet-etnisch markteerpunt in hun identiteit kiezen, zoals de driëntwintigjarige studente psychologie Bibi Malik, die in Rotterdam is geboren:

Hoewel mijn vader Pakistaans is en mijn moeder Engels, zie ik mezelf als een wereldburger met een islamitische identiteit. Ik ben Pakistaans en Engels, maar ik voel dat niet. [...] Twee jaar geleden ben ik voor het eerst in mijn leven in Pakistan geweest. Ik voelde me er volkomen thuis, net zoals ik me volledig op mijn gemak voel in Turkije, Egypte of ieder ander islamitisch land. [...] Nederland is mijn geboorteland. Pakistan mijn vaderland en Engeland mijn moederland en daar houdt het mee op. Ik wil dat mensen mij als moslim zien. (ibidem)

Moslimes

Een van de manieren waarop de tweede en derde generatie zmv-vrouwen hun meervoudige identiteit binnen het feminisme tot uiting hebben gebracht, is als moslima's binnen het moslim-feminisme. De combinatie islam en feminisme is onderwerp geweest van diverse wetenschappelijke discussies (Lavrijsen, 1996). Hieruit werd duidelijk dat er grote verschillen zijn onder vrouwen in Nederland wier herkomst in islamitische landen ligt: politieke vluchtelingen uit Iran hebben dikwijls een anti-islamitische houding, terwijl de meeste vrouwen uit andere islamitische landen een islamitische levenswijze voortzetten. De laatsten laten zien hoe islam en feminisme samen kunnen gaan. De twee Moslima-conferenties die in 1996 en 1999 in Amsterdam werden gehouden, gaven aan dat binnen het westerse feminisme, wellicht tegen de verwachtingen in, zeker ruimte is voor de combinatie van islam en feminisme. Ook bleken veel variaties te bestaan in de manier waarop men deze twee combineert: islamitische feministen vormen geen homogene groep (*ibidem*).

De jaren negentig laten de opkomst van moslima's zien: jonge vrouwen van de tweede generatie die hun geloof met of zonder hoofddoek willen uitdragen. De beweegredenen voor deze vrouwen om zich op hun islamitische achtergrond te profileren zijn divers en kunnen in de loop der tijd veranderen. Esmé Choho zegt over haar positie in Nederland: 'Ik leefde in een witte wereld met witte waarden. Die kleur moest de mijne worden. Ik besloot te ontdekken dat ik Marokkaans was. Ik loog en verloochende' (Van der Linden, 1996). Desondanks bleek er voor haar geen ruimte in Nederland te zijn: 'Hoe hard je het ook probeert, er breekt een moment aan dat je buiten de boot valt. Op een onbewaakt moment zei een van mijn vrienden in 5-havo: "Esmé is een leuke meid, maar ze blijft anders". Een koude douche. Ik hoorde niet bij de groep!' (*ibidem*). Daarna ging Choho zich in haar eigen achtergrond verdiepen en koos voor een hoofddoek. De keuze voor het op deze manier uitdragen van haar islamitische identiteit was voor haar een vorm van verzet.

De media sprongen gretig in op het fenomeen van 'de moslima' en Choho mocht daarin haar zegje doen als moderne jonge vrouw die -getuige haar hoofddoek - toch 'anders' was. De hype die naar aanleiding van Choho ontstond leidde bij haar tot een 'moslima-moeheid' – ze voelde zich misbruikt door de media: 'In wezen heb ik me als een soort vrouw-met-de-baard laten inzetten voor circus-acts' (*ibidem*). Vervolgens nam ze afstand van haar eerdere standpunt door haar hoofddoek weer af te doen; die had zijn functie gehad. Daarmee deed ze echter geen afstand van haar geloof. Choho's identiteit is meervoudig: Berbers, Marokkaans, Noord-Afrikaans, vrouw, Nederlands.

Zoals al is aangegeven, lijken moslima's binnen het dominante vertoog een *contradictio in terminis*. Naima Azough, een van de organisatoren van de beide Moslima-conferenties, zei over deze bijeenkomsten: 'We namen vooroordelen weg, door te laten zien dat vrouwen met een hoofddoek niet per definitie onderdrukt zijn en wel degelijk een eigen mening hebben' (El Baraka, 1998). Toch heeft ook zij schoon genoeg van het etiket moslima: 'Ik wil niet dat mensen me alleen als moslima zien, want ik wil de volgende week weer anders kunnen zijn' (El Baraka, 1998). Azough eist een ruimte op waarin haar Nederlandse identiteit haar islamitische achtergrond niet uitsluit: 'Moslims wonen hier in Nederland. We maken deel uit van de samenleving en leveren een bijdrage aan de Nederlandse cultuur, net als Rembrandt dat doet. We zijn hier om te blijven' (El Baraka, 1998).

Nog een nieuwe vraag

In de toekomst zullen steeds meer mensen in Nederland zichzelf benoemen aan de hand van een meervoudige identiteit, en hierin ligt precies de uitdaging die we moeten aangaan. Voor de vormgeving van onze identiteit putten wij uit diverse bronnen en die zijn niet eenduidig te herleiden tot een bepaald land van herkomst of een bepaalde kleur, huidige verblijfplaats, sekse, religie, seksuele voorkeur of tot welk criterium dan ook. Een van de nieuwe vragen die hierdoor mogelijk wordt, luidt: 'Waar kan jouw thuis worden gevonden?', zonder dat daarmee op een specifiek geografisch referentie-punt wordt gedoeld.

Esther Captain: Bij deze vraag denk ik aan de diverse Indische gemeenschappen verspreid over de wereld. Na het einde van Nederlands-Indië als kolonie hebben Indische mensen een bestaan opgebouwd in Nederland en Indonesië. Daarnaast hebben zij zich, soms via getrapte migratie, gevestigd in uiteenlopende landen als Australië, de Verenigde Staten, Canada, Suriname, Brazilië en Spanje. Ook roept de vraag herinneringen op aan mijn ontmoeting met de Indische gemeenschap in Melbourne, de kennismaking met mijn Indonesisch geworden familie in West-Java, de herkenning bij het zien van Javanase gezichten in Suriname en de verrukking van het kunnen kopen van Indische zoetigheden en kretek-sigaretten in de toko's van Chinatown in New York. Ik besefte hierdoor dat Indische identiteit ook buiten de haast onvermijdelijke reis naar Indonesië of een Pasar Malam in Nederland kan worden ervaren.

Halleh Ghorashi: Toen ik Iran verliet, werd ik een vluchteling. Ik verloor de onschuld van het hebben van een veilig thuis, omdat mijn huis onveilig was geworden en ik gedwongen was om het te verlaten. Al voordat ik Iran verliet, was ik een vreemdeling in eigen land geworden. Nu ik lange tijd buiten Iran heb gewoond,

ben ik me ervan bewust geworden dat een vast thuis niet meer bestaat. Ik heb niet de illusie naar huis terug te keren, omdat dat thuis zoals ik het in Iran kende, er niet meer is. Ik voel me thuis op de ruimte van cyberspace waar thuisloze landgenoten' elkaar via internet ontmoeten en per e-mail communiceren. Het gevoel van thuisloosheid brengt mensen bij elkaar, waarmee een 'cyber-thuis' wordt gecreëerd, dat een vorm van diaspora-ruimte kan worden genoemd.

Voordat we dieper ingaan op de consequenties van het concept 'diaspora-ruimte' dat hier wordt geïntroduceerd, keren we nog even terug naar de zmv-vrouwenbeweging.

Zmv: pro's en contra's

De term zmv is oorspronkelijk ontwikkeld met het doel de identiteit van een specifieke groep vrouwen (van kleur) aan te duiden met (deels) een herkomst van buiten Nederland. Aan deze doelstelling heeft het antwoord: de term duidt diverse posities aan die zmv-vrouwen in Nederland innemen. De samenstelling 'zmv' wijst tegelijkertijd op de diversiteit binnen deze groep: hun redenen voor en de wijze van hun komst naar Nederland zijn uiteenlopend, evenals de posities van deze vrouwen in de Nederlandse samenleving. Voorts moet de formulering zmv-vrouwen als een afwijzing van de dichotomieën meerderheid/minderheid en autochtoon/allochtoon worden opgevat.

Omdat de term door de vrouwen zelf naar voren is gebracht, hebben zij daarmee hun eigen situering geherformuleerd, niet als een last of een zwakte, maar als een noodzakelijke voorwaarde voor hun functioneren in het nieuwe Nederland. In plaats van de passieve rol in het dominante vertoog te accepteren, hebben zij het begrip zmv-vrouwen ingezet als basis om op eigen merites toe te treden tot alle terreinen van het bestaan in Nederland. Door de dominante (negatieve) beeldvorming af te wijzen, komt in deze zelfdefinitie het vermogen tot actief handelen tot uiting. Niet alleen de naam, maar ook het proces van het komen tot zelfbenoeming kan daarmee als een vorm van empowerment worden gezien.

Naast voordelen kleven er, zoals gezegd, nadelen aan het begrip. Ellin Robles was al niet gelukkig met de samenstelling 'zwarte en migrantenvrouwen':

Ik zou liever het begrip 'zwart' hanteren voor alle niet-witte vrouwen, of ze nu een Afrikaanse achtergrond hebben of niet. Maar 'zwart' is zo'n beladen woord, de connotatie is zo negatief, dat vrouwen zich daaraan niet willen conformeren. (...) Zwart is de kleur die bij onderdrukking hoort, zoals groen bij milieu en rood bij links. (Van der Ven, 1991)

Volgens Monie Weiss, coördinator van Zami, zelforganisatie van zmv-vrouwen te Amsterdam, is de term niet goed hanteerbaar omdat het om een samenstelling van ongelijkssoortige termen gaat:

Het begon met het woord zwart. Door zo het verschil met witte vrouwen te benadrukken, gaven zwarte vrouwen aan dat zij een strijd binnen de Nederlandse vrouwenbeweging te voeren hadden. Later deden Marokkaanse en Turkse vrouwen hun intrede in de vrouwenbeweging, maar zij gaven te kennen zich niet in de term zwart te herkennen. Vervolgens kwamen er vluchtelingenvrouwen, wier migratie weer een andere betekenis had dan bij de zwarte en migranten-vrouwen. Zwart staat voor een politieke term: migranten verwijst in de praktijk naar specifiek Marokkaanse en Turkse vrouwen en vluchtelingen refereert aan een collectief,

waarvan het maar de vraag is hoe lang je vluchteling blijft. In de praktijk blijft dat buitenstaanders de term zmv ingewikkeld vinden. Om aan hen duidelijk te maken waarvoor zmv staat, moet ik uiteindelijk toch vaak terugvallen op de woorden 'allochtone vrouwen'. We hebben nu geen betere term, dus voorlopig blijven we zmv nog gebruiken. Het blijft echter als een punt op de agenda staan. Misschien komt er op een gegeven moment een goed alternatief. (pers. med., juli 2000).

Van minorisering naar macht

Nadenken over een alternatief voor het begrip 'zmv-vrouwen' is zo langzamerhand noodzakelijk geworden. Aanvankelijk was de historische achtergrond van zmv-vrouwen een belangrijke bindende factor in de zmv-vrouwenbeweging. Het (migratie-) verleden, dat mede tot hun marginalisatie in Nederland leidde, schiep voorwaarden voor een identiteit die in het heden als een gezamenlijke kon worden ervaren. Deze gemeenschappelijke ervaring van het buitenstaander-zijn binnen een witte vrouwenbeweging resulteerde in samenwerking. Een belangrijke vraag daarbij was: hoe kun je sterk staan en je beroepen op je specifieke zmv-identiteit wanneer je niet zelf de condities van de strijd definieert?

Langzaam maar zeker wordt het minder vanzelfsprekend dat zmv-vrouwen geen deelname hebben aan debatten over hun positie in de multiculturele samenleving. De zmv-vrouwenbeweging van de jaren tachtig heeft een dusdanige invloed gehad, dat deze niet meer gengeërd kon worden: 'Tijdens de landelijke dagen hebben wij namelijk onze stem laten horen en een plaats opgeëist. Wat je nu ziet is dat zwarte en migranten-vrouwen een fase ingaan van professionalisering: ze treden naar buiten en willen ook het beleid helpen bepalen' aldus Maavis Carrilho (Redmond, 1990, p. 71).

Nederlandse beleidsmakers zijn er gaandeweg van doordrongen geraakt dat het niet meer mogelijk is om over zmv-vrouwen te praten, maar dat er met hen moet worden gepraat. Na de periode van het bundelen van krachten wordt de meest recente fase binnen de zmv-vrouwenbeweging gekenmerkt door een lichte verschuiving naar een toenemende invloed in politiek en bestuur. Het aantal zmv-vrouwen dat aandeel heeft in de politieke besluitvorming van Nederland is langzaam maar gestaag gegroeid. In 1986 mochten voor het eerst kandidaten die niet in het bezit waren van een Nederlands paspoort worden gekozen voor de gemeenteraden: 7 van de 48 kandidaten waren zmv-vrouwen. In 1990 waren 10 zmv-vrouwen beschikbaar als kandidaat voor de gemeenteraden, waarvan Secil Arda, Aicha Brini en Eef Kogeldans voor de PvdA en Astrid Roemer en Maviye Karaman voor Groen Links. In 1994 nam Tara Oedayraj Singh Varma, voor Groen Links, als eerste zmv-vrouw zitting in de Tweede Kamer (Marhé, 1994). Sinds 1998, het kabinet Paars II, zitten naast Tara Oedayraj Singh Varma nog zes andere zmv-vrouwen in de Tweede Kamer, waarvan Farah Karimi van Groen Links de eerste vluchteling is. Namens de PvdA hebben Khadija Arbi, Nebahat Albayrak, Lucy Kortram zitting in de Tweede Kamer en Fadime Örgü en Patricia Remak voor de VVD.

Nu zmv-vrouwen deelhebben in de beleidsvoering in Nederland komen er nieuwe vragen aan de orde. In hoeverre heeft deze fysieke deelname gevolgen voor de verbetering van de positie van zmv-vrouwen in het algemeen? Betekent hun positie in de politiek ook reële deelname aan de macht? Deze vragen legden we Farah Karimi voor, vroeger coördinator van Project Aisa en nu kamerlid:

Als Kamerlid zit ik op een positie waarin ik te maken krijg met besluitvorming.

Wat dat betreft heb je macht, maar die macht is gerelateerd aan de partij waarvan

je verbonden bent en of je in de regering zit of niet. Groen Links is de kleinste van de grote partijen. Met deze machtsstructuren heb je te maken, maar als Kamerlid heb je hoe dan ook veel mogelijkheden om het beleid te beïnvloeden en je zegje te doen. Er gaan heel veel deuren voor je open, je krijgt heel veel informatie, formeel en ook informeel kun je veel zaken beïnvloeden.

Het wordt moeilijker als je kijkt naar de positie van zmv-vrouwen. Er zijn nu zeven zmv-vrouwen voor verschillende partijen in de Tweede Kamer. In het begin heb ik geprobeerd om met hen samen te komen en te kijken of we gezamenlijk dingen kunnen doen. Daar was echter geen grote behoefte aan. Het bleek moeilijk om ons onder de noemer zmv-vrouwen te organiseren. De eerste loyaliteit zit bij de partij, bij de fractie waartoe je behoort. Aan de ene kant vind ik dat heel erg jammer. Maar het is duidelijk dat door onze aanwezigheid alleen al een ander beeld van zmv-vrouwen naar voren komt: vrouwen die iets te vertellen hebben. Of door onze aanwezigheid meer onderwerpen geagendeerd worden die met zmv-vrouwen te maken hebben, is volgens mij gerelateerd aan de fractie waarin iemand zit. (pers. med., juli 2000).

In de fase waarin een kleine groep zmv-vrouwen deel is gaan uitmaken van degenen die politieke beslissingen nemen kan zmv-identiteit een nieuwe inhoud krijgen, omdat de aanduiding zmv niet meer automatisch staat voor een gemarginaliseerde positie. Dit wil natuurlijk nog niet zeggen dat de positie van vrouwelijke zmv-politici even machting is als die van hun gevestigde witte Nederlandse collega's: het wordt alleen minder vanzelfsprekend dat deze vrouwen zich op een identiteit als zwarte, migranten- of vluchtelingen-vrouw laten aanspreken.

We kunnen dit punt ook anders formuleren. Zolang bewegingen zich sterk maken op basis van gezamenlijke uitsluiting, heeft hun inzet het karakter van verzet tegen de dominante meerderheid. In die zin kan de zmv-vrouwenbeweging als een strijd van een minderheid worden beschouwd. Omdat een relatief kleine groep zmv-vrouwen gaandeweg hoge posities in de Nederlandse samenleving heeft verworven, kunnen zij niet meer alleen tot de groep 'minderheden' worden gerekend. Zij nemen niet alleen binnen die groep, maar ook binnen de Nederlandse samenleving een relatief machtinge positie in. Het is daarom de vraag of het productief is om in termen van minderheid en meerderheid te blijven denken. Avatar Brah heeft zich tegen het gebruik van de dichotomie meerderheid/minderheid verzet. Volgens haar heeft de dichotomie tot gevolg dat machtsrelaties, in plaats van ontmanteld te worden, juist worden bestendigd. Brah stelt dat de tegenstelling meerderheid/minderheid leidt tot een versimpeling van het multidimensionale aspect van macht, omdat immers ook binnen deze tegengestelde groepen sprake is van verschillende machtsposities op basis van gender, etniciteit, klasse, seksualiteit, leeftijd en dergelijke (Brah, 1996, p. 187).

In navolging van Brah en aansluitend bij de maatschappelijke ontwikkelingen lijkt het tijd om vraagstukken rond identiteit op een basaal nieuwe manier te benaderen.

Hybriditeit en diaspora-ruimte

Wellicht is zo langzamerhand het concept 'hybriditeit' en 'hybride identiteit' beter toegesneden op de situatie in Nederland. Niet als een alternatieve benaming voor zmv-vrouwen, maar als een concept waarmee de nieuwe posities van – onder anderen – deze vrouwen kunnen worden doorzocht. Hybride identiteit biedt ruimte aan het bestaan van een meervoudige positie binnen een veelvoud van identiteiten, waarbij het

gaat om de verschillende invloeden die zich binnen een persoon verenigen en op de manier waarop deze veelvoud zich beïnvloed door gender, seksualiteit, opleiding en andere factoren, manifesteert. Hybride identiteit hoeft niet per definitie hetzelfde te zijn als bi-culturele identiteit, welke term impliceert dat de twee culturen in iemands leven twee aparte entiteiten zijn: hybride identiteiten bieden een alternatieve manier van positionering in culturen, als 'tegenidentiteiten' tegen de uitsluiting van minderheden (Hall, 1991; Lutz, 1996).

De ruimte waarin hybridisering plaats kan vinden kunnen we, eveneens in navolging van Brah, 'diaspora-ruimte' noemen: een ruimte waarin identiteiten als gepositioneerde constructies worden beschouwd en niet worden vastgelegd op huidskleur, geboorteland of afstamming. Vaak worden woorden als etniciteit en identiteit alleen geassocieerd met mensen die hun 'oorspronkelijke land' hebben (moeten) verlaten en aan hun in Nederland geboren en opgegroeide nakomelingen, die door witte Nederlanders nog altijd worden waargenomen als niet-Nederlanders. Hieruit volgt, zoals we hebben gezien, de onuitgesproken aanname dat witte mensen geen etniciteit hebben en per definitie in hun land thuishoren. Brachs definitie van diaspora-ruimte bekritiseert deze uitgangspunten door te laten zien dat concepten als wit en autochtoon evenzogoed constructies zijn: 'Diaspora-ruimte als een conceptuele categorie wordt niet alleen "bewoond" door degenen die zijn gemigreerd en hun nakomelingen, maar evenzeer door diegenen die worden geconstrueerd en verbeeld als 'inheems' (Brah, 1996, p. 181; vert. red.). Binnen diaspora-ruimte zijn witte vrouwen net zo etnisch gepositioneerd als zmv-vrouwen en is etniciteit niet alleen een zaak voor vrouwen (en mannen) met een niet-witte kleur. Binnen diaspora-ruimte kunnen verschillen tot bloei komen en elkaar toch niet uitsluiten: je kunt Nederlander zijn én moslim, of feministe én moslim. Deze abstracte ruimte biedt verschillende visies de mogelijkheid naast elkaar te bestaan: daarmee creëert zij geen of/of-situatie, een keuze tussen wij/zij, maar een en/en-situatie. In deze en/en-situatie gaat het zowel om posities die meervoudig en veranderlijk zijn – hybride – als om identiteitsconstructies die gesitueerd zijn. Binnen diaspora-ruimte wordt het mogelijk mensen te ontslaan van de verplichting zich ofwel voor, ofwel tegen hun etnische achtergrond uit te spreken. In deze nieuwe constructie kunnen zij beide situeringen op zich nemen.

Wat betekent dit voor de zmv-vrouwenbeweging? Zmv was een zelfbenoeming waarin men zich verzette tegen de uitsluiting van minderheden. Toch had de benaming zelf een minderheidselement in zich, omdat de namen zwart, migrant en vluchteling wijzen naar datgene wat zogenaamde autochtone Nederlanders niet zijn. Met het concept hybride identiteit wordt het mogelijk om zmv-vrouwen binnen het dominante verloop te beschouwen als Nederlanders van diverse etnische achtergronden en kleur. Dit komt treffend tot uitdrukking in de samengestelde benamingen, zoals Indische-Nederlanders of Turkse-Nederlanders (ook wel aangeduid als 'koppelteken-Nederlanders', wat echter een denigerende bijklank heeft). Aldus wordt het homogene en uitsluitende concept van Nederlandschap doorbroken door er een basale meervoudigheid in te brengen: Turkse, Marokkaanse en Indische Nederlanders zijn daarin net zo goed Nederlanders als witte Nederlanders. Wanneer ruimte ontbreekt voor meervoudige identiteiten is een speelse omgang met identiteit vrijwel uitgesloten (Lutz, 1996, p. 130). Hybride identiteiten gaan bovendien verder dan heterogenisering van het Nederlandschap (door de nadruk op verschillen binnen de nationale identiteit te rekken) omdat zij ook verschillen (bijvoorbeeld naar generatie en gender) binnen de etnische groepen

kunnen aanduiden. Hybride identiteit biedt daarmee een nieuw perspectief voor de hele vrouwenbeweging, omdat met behulp van deze term alle betrokken groepen, inclusief witte vrouwen, vanuit hun gesitueerdheid deelnemen aan de beweging en op hun meervoudige identiteiten worden aangesproken.

De strijd van zmv-vrouwen draaide in de jaren tachtig om krachtenbundeling tegen marginalisatie; de strijd van de jaren negentig werd gekarakteriseerd door professionalisering en deelname aan besluitvorming. De kracht van het nieuwe millennium ligt op twee fronten: enerzijds op het organiseren van zmv-vrouwen op politieke en maatschappelijke thema's, anderzijds op de strijd tegen het stigmatiserende effect van etnisch 'anders'-zijn. Organisatie op thematische lijnen blijft nodig omdat het feit dat iemand een zmv-vrouw is, op zich niet voldoende is om ook voor deze groep als geheel op te komen. Uit de strijd tegen stigmatisering op etniciteit moet duidelijk worden dat zmv-vrouwen niet allemaal en niet automatisch expert (willen) zijn in cultuurverschillen. Door het opnemen van een hybride identiteit krijgen zmv-vrouwen hun meervoudige identiteiten terug; zij zijn meer dan hun etniciteit. Dit laatste is een vanzelfsprekendheid die voor de witte etnische groep in Nederland al bij voorbaat geldt. De kracht van het jaar 2000 en daarna zou moeten liggen in hybride identiteiten, waarin Nederlanderschap niet automatisch samenvalt met witte etniciteit, maar meer etnische samenstellingen omvat. Hybride identiteit ontmantelt vanzelfsprekende aannames omtrent herkomst en etniciteit: voor zmv-vrouwen is dit noodzakelijk omdat zij hierdoor op basis van hun etnische achtergrond én op hun kwaliteiten en expertise kunnen worden aangesproken. Deze plaats kenmerkt zich door creatie van nieuwe, nog niet voor de hand liggende verbindingen, die echter allengs gebruikelijker zullen worden.

Waar ga je naartoe?

Wanneer individuele zmv-vrouwen in Nederland de vraag krijgen waar zij denken naartoe te gaan, zal dit uiteenlopende en verrassende antwoorden opleveren.

Halleh Ghorashi: *Voor dat ik uit Iran vertrok dacht ik nooit over mezelf als zou ik een typisch Iraanse vrouw zijn. Wel werd ik vaak door anderen aangeduid als te individualistisch, te licht of te lang. Door ervaringen met geweld en onderdrukking als gevolg van de islamitische revolutie ging ik vaker twijfelen of ik er wel echt bij hoorde of niet. Ik voelde me meer een cosmopoliet. Het was pas toen ik naar Nederland kwam dat ik merkte dat ik Iraans was. Ik werd door witte Nederlanders op mijn Iraans-zijn gewezen, maar vaak op een negatieve wijze. Ik werd als een beetje dom gezien omdat ik de Nederlandse taal niet goed sprak, als onderdrukt omdat ik uit een islamitisch land kwam, als ongeciviliseerd omdat ik uit een derde-wereldland kwam. Dit maakte dat ik mijn Iraanse identiteit ging benadrukken en ik verlangde naar Iran terug te keren, als teken van verzet. Ik wilde bewijzen wie ik was. Later dacht ik: terug? Maar waar naartoe? Wil ik naar een land waar mijn dierbaren zijn vermoord en mijn herinneringen begraven? Nee, dacht ik later. Ik ga mij niet verder verzetten of bewijzen, ik claim mijn deel in de Nederlandse samenleving. In de twaalf jaar dat ik hier heb gewoond, heb ik een nieuw leven opgebouwd en een nieuw netwerk van mensen. Dit is mijn nieuwe thuis. Als ik ergens anders ben, wil ik hiernaar terug, omdat ik mijn Iraans-Nederlandse bestaan mis. Ik ben hier om te blijven.*

Esther Captain: Vanuit de Achterhoek vertrok ik naar Utrecht voor mijn studie. Op het platteland zag ik mezelf als 'gewoon Nederlands', net als mijn Marokkaanse vriend van destijds trouwens. Wanneer we er nu samen op terugkijken, concluderen we dat we ons zowel 'Achterhoekse' als 'anders' voelden: het was immers niet geheel toeval dat wij elkaar hadden gevonden, beiden import tussen onze leeftijdsgenoten die in de Achterhoek waren geboren en getogen.

Onze verkering hield geen stand, maar de verbinding wel en inmiddels zijn we vijftien jaar verder. Mohammed spreekt inmiddels vloeiend Papiaments. Door zijn vrouw reisde hij naar Curaçao en zij met hem naar Marokko. Hun dochtertje Louisa, in Nederland geboren, zal ik ooit vragen: waar ga je naartoe? Mijn zusje Ingrid reisde naar Aruba, het geboorteland van haar vriend. Hun kinderen, de tweeling Maxime en Daniël, in Utrecht geboren, zal ik ooit vragen: waar ga je naartoe?

Terwijl ik dit artikel schreef, verbleef ik een maand in Indonesië en een maand in Suriname. Ik reisde naar het geboorteland van mijn vader en dat van mijn geliefde. Zijn het voor de hand liggende verplaatsingen? Zullen Louisa, Maxime of Daniël het vanzelfsprekend vinden om naar de landen van hun (groot-)ouders te gaan? Voor mij, en misschien ook voor hen, is Nederland niet het eindpunt, maar een vertrekpunt met nog nader te bepalen tussenstops en eindbestemmingen.

De zmv-vrouwenbeweging zal, uitgaande van de hybride identiteiten die zij herbergt, op een vergelijkbare manier haar pad vervolgen: zowel anticiperend op de toekomst als terugblikkend op het verleden en bovenal beseffend dat de geografische en intellectuele plaatsen van vertrek en aankomst van de vrouwen verschillend zijn.

Noten

- 1 In 1993 formuleerde de overheid in de Wet Bevordering Eventredige Arbeidsdeelname Allochtonen (WBEAA) haar definitie van 'allochtonen': mensen die zijn geboren in de landen van Zuid- en Midden-Amerika, Afrika en Azië. Een uitzondering is gemaakt voor mensen die zijn geboren in Japan of het voormalig Nederlands-Indië en hun kinderen. Per 1 januari 1998 werd de WBEAA vervangen door de wet Stimulering Arbeidsdeelname Minderheden (SAMEN).
- 2 In de Verenigde Staten is de 'one drop of black blood' rule belangrijk geweest, waardoor het van overheidswege was vastgesteld wie onder de noemer 'zwart' viel.
- 3 Dit leverde de vraag op of vrouwen van Afro-Amerikaanse afkomst vanuit hun etnische gesticteerdheid beter toegernst waren om vrouwenleefde buiten de westerse (Amerikaans-Europese) context te interpreteren. Zie: Blackwood, Evelyn and Wieringa, Saskia (eds.), *Female Desires. Same Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures*. New York (Columbia University Press) 1999.
- 4 Het standpunt dat homoseksualiteit een westers verschijnsel is, werd ook door president Mugabe in Zimbabwe verdedigd. Hij ziet homoseksualiteit als een perverse en als een moderne vorm van kolonialisme, die Afrika een losgeslagen moraal opdringt. Zie: Voorhuizen van, A., 'Lastige voorouders. De homohaar van Mugabe'. In: *Lover*, tijdschrift over feminisme, cultuur en wetenschap, 1999, 26/1, p. 50-51.

Literatuur

Allochtonen in Nederland. Heerlen (Centraal Bureau voor de Statistiek) 1999.
'Amsterdam: zwarte vrouwendag'. In: *Ashanti. Vrouwenblad door en voor Surinaamse vrouwen* 1984 4/4, p. 11-12.
Baraka, A. El, 'Moslima Naima Azough: "Ik hou van twijfel en onzekerheid"'. In: *Lover*,

tijdschrift over feminisme, cultuur en wetenschap 1998 25/4, p. 21-22.

Bilgin, S., 'Weg met het woord allochtoon'. In: *De Groene Amsterdammer* van 3 december 1997, p. 14-15.

Blokker, B., 'Het heet een debat, het is een monoloog'. In: *NRC Handelsblad*, 22 april 2000.

Bolkestein, F., *Islam en de democratie. Een ontmoeting*. Amsterdam (Contact) 1994.
idem, *Moslim in de polder*. Frits Bolkestein in gesprek met Nederlandse moslims.

Amsterdam (Contact) 1997.

Brah, A., *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*. London/New York (Routledge) 1996.

Bradotti, R., 'Reizende theorieën in een multicultureel perspectief'. In: Wekker, Gloria en Rosi Braidotti (red.), *Praten in het donker. Multiculturalisme en anti-racisme in feministisch perspectief*. Kampen (Kok Agora) 1996, p. 15-56.

Calseijde van de, S. en L. de Wieger, *Wij zijn de geschiedenis van Nederland. Mollukse jongeren en identiteit in de multi-etnische samenleving*. Utrecht (Forum) 1998.

Captain, E., 'Een archipel van verhalen. Gedachten over Indische identiteit'. In: *Lover. Tijdschrift over feminisme, cultuur en wetenschap* 1996 23/4, p. 6-12.

Captain, E., M. Hellevoort en M. van der Klein (red.), *Vertrouwd en vreemd*.

Ontmoetingen tussen Nederland, Indië en Indonesië. Hilversum (Verloren) 2000.

Carrilho, M., 'Verscheurde solidariteit'. In: *Katijf* 1983 3/14, p. 7.

Coronel, M., 'Stelling van de week'. In: *Contrast* 2000 7/20-21, p. 15-16.

'De (Politiek) Zwarte Feminist'. In: *Katijf*, 1985 5/25. (Themanummer)

Dirzuizen van, J., 'Een monument tegen het vooroordeel'. In: *Trouw*, 4 juli 2000.

Doppert, M., 'Tropische verrassingen en Turks fruit'. In: *Homologie* 1994 16/3, p. 24-27.

Dyer, R., *White. Essays on Race and Culture*. London (Routledge) 1996.

Entzinger, H., 'Het voorportaal van Nederland: inburgeringsbeleid in een multi-culturele samenleving'. In: Geuijen, C.H.M. (red.), *Multiculturalisme*. Utrecht (Lemma) 1998, p. 67-81.

Esseed, P., *Alledaags racisme*. Baarn/Den Haag (Ambo/NOVIB) 1984.

idem, 'Zwarte en Migrantenvrouwen in voortrekkersposities'. In: *Zwarte/Migranten Vrouwen in Beeld*. Amsterdam (Netwerk Zwarte/Migranten Vrouwen met een hogere opleiding) 1990, p. 7-16.

idem, *Diversiteit. Vrouwen, kleur en cultuur*. Baarn (Ambo) 1994.

idem, 'Gender, Migration and Cross-Ethnic Coalition Building'. In: Lutz, H., A. Phoenix and N. Yuval-Davis (eds.), *Crossfres: Nationalism, Racism and Gender in Europe*. London (Pluto Press) 1995, p. 48-64.

Fortuyn, P., *Tegen de islamisering van onze cultuur. Nederlandse identiteit als fundament*. Utrecht (Bruna) 1997.

Frankenberg, R., *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis (University of Minnesota Press) 1994.

Ghorashi, H., 'Shifting and Conflicting Identities: Iranian Women Political Activists in Exile'. In: *The European Journal of Women's Studies* 1997 4/3, p. 283-305.

Gool van, J., 'Voor mij ben je niet zwart, hoor'. In: *Opzij* 1984 12/10, p. 40-41.

Hall, S., 'Nieuwe Etniciteiten'. In: *Het minimale zelf en andere opstellen*. Amsterdam (SUA) 1991, p. 171-180.

'Hoe zwart bewust zijn de migranten vrouwenbeweging frustreert'. In: *Ashanti*.

Vrouwenblad door en voor Surinaamse vrouwen 1987 9/7, p. 7-10.

hooks, bell, *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*. London (Pluto Press) 1982.

- Jansen, W., 'Dumb and Dull: The Disregard for the Intellectual Life of Middle Eastern Women'. In: *Thamyris* 1996 3/2, p. 237-260.
- Kortram, L., *Van Nederlandse bodem. Biculturaliteit en naamingenvraagstukken*. Oosterbeek (Multiculturele Advies Praktijk Synthese MAPS) 1995.
- Kursun, H., 'Kind van twee culturen'. In: *Contrast* 2000 7/20-21, p. 15-16.
- Lavrijsen, R. (samensteller), *Islam in een ontzuilde samenleving: discussies over vrouwenemancipatie, kunst en onderwijs*. Amsterdam (KIT) 1995.
- Linden van der, F., 'Moshim-feministe Esmé Choho zweert haar hoofdzoek af: "Ik heb me als vrouw-met-de-baard laten inzetten voor circusacts"'. In: *NRC Handelsblad*, 24 februari 1996.
- Loewenthal, T., 'De zwarte vrouwenbeweging heeft vorm gekregen tijdens de Winteruniversiteit Vrouwenstudies'. In: *Vrouwen van Nijmegen, 20 jaar in beweging*. Nijmegen (Vrouwendocumentatiecentrum De Feeks) 2000.
- Lutz, H. en A. Moors, 'De mythe van de ander: Beeldvorming over Turkse migranten in Nederland'. In: *Lover* 1989 16/1, p. 4-7.
- Lutz, H., 'Migrant women of "Islamic background": Images and Self-Images'. *MERA Occasional Paper*, no. 11. Amsterdam (Middle East Research Associates) 1991.
- idem, 'Doeken des aanstoots. Een beschouwing over hoofddoeken en genderverhoudingen in de multiculturele samenleving'. In: Wekker, G. en R. Braidotti (red.), *Praten in het donker. Multiculturalisme en anti-racisme in feministisch perspectief*. Kampen (Kok Agora) 1996, p. 119-148.
- Maduro, E. en G. Oostindie, *In het land van de overheerser Deel 2: Antillianen en Surinamers in Nederland 1634/1667-1954*. Dordrecht (Foris) 1986.
- Mak, G., *Mannelijke vrouwen: over grenzen van sekse in de negentiende eeuw*. Amsterdam/Meppeel (Boom) 1997.
- Marhé, U., 'Frozen rabbits in een draaideur? Zwarte vrouwen in de politiek'. In: *Opzij* 1994 22/3, p. 50-51.
- Molen, A. van de, *Iraniers in Nederland en de toekomst van ouders en kinderen*. Kontakt der Kontinenten, januari 2000.
- Nalbantoglu, P., 'Alloctoon, gewoon of ongewoon'. In: *Furore, vrouwenweekblad* januari 1991, p. 35.
- Poeze, H., *In het land van de overheerser. Deel 1: Indonesiërs in Nederland 1600-1950*. Dordrecht (Foris) 1986.
- Prins, B., *Voorbij de onschuld. Het debat over de multiculturele samenleving*. Amsterdam (Van Genneep) 2000.
- Redmond, R., *Daar hoor ik ook bij: de zwarte en migrantenvrouwenbeweging in Nederland*. Leiden (Stichting Burgerschapskunde) 1990.
- Roeding, D. R., *Black on White. Black Writers on What It Means to Be White*. New York (Schocken Books) 1998.
- Roepman, A. (red.), *Onderbelicht. Zwarte, migranten-, vluchtelingenvrouwen in Nederland, informatie-uitwisseling in perspectief*. Amsterdam (IIAV) 1996.
- Roze Zaterdag* Arnhem (Stichting Roze Zaterdag) 26 juni 1999.
- Salomon, C., 'Zwarte en migrantenvrouwen houden ruggespraak: Zwijgen over interne knelpunten doorbroken'. In: *Furore, vrouwenweekblad* van oktober 1991, p. 40-41.
- Schuster, J., 'Oosterse en Westerse Nederlanders: de racialisering van de Indische Nederlanders'. In: *Poortwachters over immigranten. Het debat over immigratie in het naoorlogse Groot-Brittannië en Nederland*. Amsterdam (Het Spinhuis) 1999, p. 81-116.

- Sekse en etniciteit. Uitgangspunten en visies binnen de ZNV-vrouwenbeweging*. Utrecht (Aisa) 1995/01.
- Slob, M., 'Wel ik heb hartgrondig geschuurd'. In: *Homologie* 1995 17/2, p. 24-27.
- Spijkerboer, T., 'Shherazade en haar zusters'. In: *Nemesis* 1994/4, p. 95-106.
- Stoler, A. L., 'Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race and Morality in Colonial Asia'. In: Scott, Joan Wallach (ed.), *Feminism & History*. Oxford (Oxford University Press) 1996, p. 209-266.
- Suurmond, J., *Grenzen aan grenzen. Een analyse van publieke debatten over vluchtelingen en migranten in termen van zorg en rechtvaardigheid*. Maastricht (Shaker) 1998.
- Tijlman, A., 'In Suriname is geen COC'. In: *Madam* 1994/9, p. 4-5.
- Veen, F. van der, 'Astrid Roemer: "Altijd dat hokjes-denken. Hokje lesbisch, hokje zwart"'. In: *Homologie* 1994 6/4, p. 12-13.
- Ven, C. van der, 'Ik vind het niet erg als mensen me lastig noemen'. Elin Robles over witte feministen en 'gekoketteer met zwart'. In: *Opzij* 1991 19/11, p. 54-56.
- Vermij, L. Th., 'Surinaamse vrouwen in Nederland'. In: *Homologie* 1983 5/4, p. 8-10.
- Wekker, G., 'Audre Lorde: in de hand van Afrekete'. In: *Katijf* 1984 4/23, p. 3-8.
- idem, 'Watt-ism and Black Lesbianism: Two Idealtypical Expressions of Female Homosexuality in Black Communities of the Diaspora'. In: *Journal of Homosexuality* 1993 24/3+4, p. 11-24.
- idem, '"After the Last Sky, Where do the Birds Fly?" What Can European Women learn from Anti-Racist Struggles in the United States?' In: Lutz, H. et al. (eds.), *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe*. London (Pluto Press) 1995, p. 65-88.
- idem, 'Praten in het donker'. In: Wekker, G. en R. Braidotti (red.), *Praten in het donker. Multiculturalisme en anti-racisme in feministisch perspectief*. Kampen (Kok Agora) 1996, p. 57-87.
- idem, '"Eén vinger drinkt geen okersoep": de herinrichting van Nederlandse vrouwenstudies. De noodzaak van en de problemen rond inter-etnische samenwerking'. In: Hermans, M. (red.), *Dansen op de Denkvloer. Bewegende visies op vrouwen in de inter-etnische samenleving*. Amsterdam (Netwerk Inter-Etnische Vrouwenstudies, NIEUWS) 1999.
- Weyer, D., 'Astrid Roemer: geaardheid ligt niet vast, kleur wel'. In: *Madam* 1986 1/4, p. 9-10.
- Willems, W., A. Cottaar en D. van Aken, 'Indische Nederlanders. Van marginale groep tot succesvolle migranten?' In: Arkel D. van et al. (red.), *Van Oost naar West. Racisme als mondiaal verschijnsel*. Baarn (Ambo) 1990, p. 34-51.
- Willems, W. (samensteller), *Het water van Nederland gedronken. Stemmen van migranten*. Amsterdam (Meulenhoff) 1998.
- Wilderdink, N., 'Mondialisering, migratie en multicultureleiteit'. In: Geuijen, C.H.M. (red.), *Multiculturalisme*. Utrecht (Lemma) 1998, p. 55-67.
- Wit de, B., 'Blank in de Bijlmer'. In: *de Volkskrant*, 15 maart 1993.
- ZNV-vrouwen aan het woord. Een verslag van ondersteuningsbehoeften en -wensen van zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen bij hun emancipatieproces*. Utrecht (Aisa) 1994/01.